

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**  
**Departamento de Historia Antigua**



**TESIS DOCTORAL**

**Las manifestaciones del culto imperial en el ámbito privado  
del occidente romano altoimperial**

**The manifestations of the imperial cult into the private sphere  
of the Early Roman Empire in the west**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Javier Solís Montero**

**Director**

**Santiago Montero Herrero**

**Madrid, 2018**



*Princeps intra portas:*

Las manifestaciones del culto imperial en el ámbito privado del  
occidente romano altoimperial

Autor: Javier Solís Montero

Director: Santiago Montero Herrero

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**



*Princeps intra portas:*

Las manifestaciones del culto imperial en el ámbito privado del  
occidente romano altoimperial

*Princeps intra portas:*

*The manifestations of the imperial cult into the private sphere of  
the Early Roman Empire in the West.*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

Autor: Javier Solís Montero

Director: Santiago Montero Herrero

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

**Departamento de Historia Antigua**

**Madrid, 2017**







*A mi familia.*

*Para los que vieron iniciar pero no finalizar este camino.*

*Para los que no lo vieron iniciar pero si finalizar.*

*Para los que han estado siempre.*

*Porque ninguno os iréis nunca.*





## AGRADECIMIENTOS

El largo proceso que constituye la realización de una tesis doctoral no se puede reducir a la actuación de una persona, sería pecar de soberbia no asumir la ayuda fundamental de tantas personas para crearla. Por ese motivo deseo extender mis agradecimientos a todos aquellos sin los cuales no hubiera sido posible esta obra, sin su inestimable ayuda prácticamente estas palabras no existirían.

Quiero empezar con mi director tesis el Dr. Santiago Montero, director y catedrático del departamento de Historia Antigua de la Universidad Complutense, gracias por confiar en mí y sobre todo dar una oportunidad a un tema que como bien sabe presentaba muchas dificultades, además del apoyo y la paciencia para guiarme en este camino. Así mismo, agradecer a la misma Universidad Complutense como al propio departamento de Historia Antigua por permitirme desarrollar esta labor durante todos estos años, y a todo el cuerpo docente e investigador. También hacer extensibles los agradecimientos a los profesionales que desde el inicio hasta el final de la presente tesis doctoral me ayudaron y apoyaron en modos diversos, pero siempre prestando consejo. Al Dr. José Antonio Garriguet, profesor titular de la Universidad de Córdoba, porque en los inicios dubitativos me aportó un poco de luz en las sombras de las fuentes. Al Dr. Fernando Lozano, profesor titular de la Universidad de Sevilla, con el cual tuve tantas conversaciones y comparativas en relación al fenómeno del culto imperial. Del mismo modo a la Dra. Sabine Panzram, profesora de la *Universität Hamburg*, por los comentarios tan instructivos y los planteamientos que me hizo observar desde nuevas perspectivas. Tampoco me quiero olvidar del Dr. Sabino Perea Yébenes, profesor titular de la Universidad de Murcia, por las amables y precisas sugerencias que han permitido fortalecer el trabajo tanto en el presente como en el futuro, así como del Dr. Narciso Santos Yanguas, catedrático de la Universidad de Oviedo, debido a sus acertadas indicaciones para éste trabajo de investigación. También quisiera mencionar a la Dra. Almudena Orejas, investigadora científica del Instituto de Historia. Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones científicas, por el apoyo y la predisposición durante los complicados meses de movimientos burocráticos, además de hacer extensible mi agradecimiento a todo el equipo del grupo de investigación de Estructura social y Territorio. Arqueología del Paisaje, con quienes tuve el placer de recorrer las tierras zamoranas y aprender mucho respecto a la investigación y la arqueología de campo. De igual manera, mostrar mi gratitud por cómo me acogieron y lo mucho que pude descubrir y disfrutar durante mi colaboración en el archivo, a todo el equipo y componentes del Archivo de *Hispania Epigraphica*, a todos y cada uno de ellos, pero en especial a José Luís y a Charo por su amabilidad. Por supuesto no puedo olvidarme de la Universidad Autónoma de Madrid, *alma mater* en la cual me formé y que permitió entrar en contacto con la Universidad Complutense durante el desarrollo del Máster Interuniversitario de Historia y Ciencias de la Antigüedad. Gracias a todo el cuerpo docente e investigador de la Autónoma, en especial al departamento de Historia

Antigua y Medieval, Paleografía y Diplomática. Del mismo modo, no puedo olvidarme de los profesores que formaron parte del Máster tanto de una como de otra universidad, fue un orgullo y un auténtico placer poder aprender de todos ellos.

Así mismo, acordarme de todos y cada uno de los profesionales que me he encontrado a lo largo de mis años no solo de estudio, también de investigación, gracias a cada uno de los miembros de los equipos científicos, conferenciantes, participantes y asistentes a cada congreso y jornadas investigadoras, es por vosotros que la ciencia sigue expandiéndose generando futuros referentes.

No puedo tampoco olvidarme de todos los compañeros que he ido conociendo durante mis años universitarios, tanto realizando la licenciatura, como durante el máster, otras titulaturas y principalmente el doctorado, de todos aprendí algo y sobre todo he ganado grandes amigos. Quiero acordarme especialmente, aunque hago extensible el recuerdo para todos con quienes he vivido momentos especiales, de mis compañeros desde los primeros años universitarios, Alberto, Bea... Y sobre todo con quienes he compartido grandes situaciones, disfrutando de esas charlas y debates cerca del río y exportando por las ondas radiofónicas nuestras reflexiones, gracias Antonio, Miguel y Javi, sois como unos hermanos y espero que la amistad sea eterna.

Así como con quienes he compartido licenciatura y hemos continuado juntos la senda de la investigación desde el máster, especialmente a María y Ania, con quienes todavía sigo compartiendo una profunda amistad. Del mismo modo, durante el máster pude conocer a gran parte de la “familia complutense” con especial mención a Fernando y a Patricia, por tener tanta paciencia, ya que sin los cuales esta tesis no podría ser la misma y, sobre todo, porque la amistad demuestra que no tiene límites. Junto a ellos otros compañeros a lo largo de todo el territorio nacional como Víctor, al cual también estoy eternamente agradecido y un *graeculus* a quien le tengo un aprecio inestimable, así como al “*invictus*” Santi, sus despistes nos hace la vida más alegre, Jorge nuestro “íbero” particular y su inseparable Vero, donde siempre se encuentra la verdad. Junto a ellos, tantos compañeros que han formado parte de las clases intensivas que tuvimos. Mil gracias a cada uno de vosotros, soy una persona afortunada por contar con vuestra amistad.

Mis agradecimientos son extensibles a todos y cada uno de los compañeros conocidos durante el doctorado, de todas y cada una de las universidades españolas, aunque con especial mención con quienes he confluído en Madrid. Gracias por tantos buenos momentos a Aitor, Aroa, Marco, Tomás y Víctor.

He querido dejar para el final a todas las amistades que mantengo, por suerte, desde la infancia momento donde se configuran lazos especiales. Pero no ha sido por menor importancia, sino porque en ocasiones la amistad, la buena amistad, se puede medir en años o incluso en décadas. Para vosotros, los amigos con los que llevo compartiendo risas, lágrimas y emociones diversas desde el pupitre, gracias especialmente a Costa,

Jorge, José, Juan, Juanma y Toni, espero que tengamos más décadas de amistad. Así mismo, gracias a ellos he podido conocer personas maravillosas que han pasado a formar parte de mi círculo de amistades, más allá del sentido de conocidos, personas que me han demostrado estar ahí, gracias a Alfonso, Carmina, Jorge, Melisa, Mónica, Paloma y Víctor.

Y finalmente, como no podía ser de otro modo, dedicar un lugar especial a toda mi familia, en el sentido más extenso de la palabra. Principalmente a las personas que más quiero en esta vida y con los cuales siempre he podido contar. Gracias a mi Madre y a mi Padre, por vosotros estoy aquí, por vosotros he llegado hasta aquí y por vosotros soy así, me siento la persona más orgullosa del mundo y puedo asegurar que sois de las mejores personas que hay en la tierra, no es sentimiento de hijo, se trata puramente de la verdad. Gracias a mis hermanos, sin vosotros nada de esto sería posible, sé que siempre puedo confiar en que estaréis ahí, para lo bueno y para lo malo, simplemente intento parecerme una pequeña parte a vosotros, lo cual es ya un privilegio. A mis cuñadas, en las cuales he encontrado las hermanas que nunca he tenido. A mis sobrinos, los cuales han sido la luz en estos años de tinieblas y con los cuales entra la alegría a raudales en casa. Para terminar me gustaría hacer una mención especial a los ausentes, en momentos especiales siempre estaréis ahí. Ahora vosotros, *Manes* debéis guiarnos desde el lugar donde estéis e intentaremos guardar y respetar el *mos maiorum* de la mejor manera posible para que podáis estar lo más orgullosos posibles. Solamente puedo lamentar que no veáis nada de todo esto.

A todos y cada uno de vosotros, daros las gracias desde lo más hondo de mi corazón, para mí es un honor que forméis parte de mi vida.

Solamente gracias, gracias y GRACIAS.



# ÍNDICE GENERAL

<b>Dedicatoria</b>	<b>5</b>
<b>Agradecimientos</b>	<b>7-9</b>
<b>Índice general</b>	<b>11-12</b>
<b>Abreviaturas y citas</b>	<b>13-15</b>
<b>Signos diacríticos</b>	<b>17</b>
<b>Resumen/Abstract</b>	<b>19-21</b>
<b>1. La cuestión del culto imperial, aportes historiográficos y metodológicos.</b>	<b>23-66</b>
1.1. Apuntes generales sobre el culto imperial y los estudios al respecto.	23-34
1.2. El culto imperial en la historiografía	34-46
1.3. Los estudios relativos a la religión privada y su impacto en el culto imperial.	46-59
1.4. Aporte metodológico al estudio del culto imperial en ámbito privado	59-66
<b>2. La concepción del poder imperial y la idea divina del emperador.</b>	<b>67-129</b>
2.1. La concepción divina del emperador	67-82
2.2. La construcción de la identidad imperial	82-91
2.3. La importancia de la religión en el sistema imperial	92-115
2.4. La heterogeneidad del culto imperial y de la figura imperial	115-129

<b>3. El mundo privado y el culto imperial.</b>	<b>131-248</b>
3.1 Lo “privado” en la antigua roma	131-141
3.2. El ámbito privado a través del mundo jurídico romano	141-153
3.3. Los límites entre “público” y “privado”	153-172
3.4. La casa romana como centro religioso	172-185
3.5. Culto imperial y cultos domésticos	185-209
3.6. El posible origen de la adoración privada al emperador	209-214
3.7. La figura del emperador a nivel del ámbito privado en las fuentes	214-237
3.8. Banquetes, libaciones y manifestaciones al emperador	238-248
 <b>4. Culto imperial: el emperador y la organización físico-temporal del mundo romano.</b>	 <b>249-313</b>
4.1. El emperador y la importancia de la religión	249-256
4.2. El papel del <i>genius</i> del emperador en la expansión cultual	256-264
4.3. La organización territorial a través del culto imperial	265-278
4.4. <i>Compitalia</i> como paradigma del proceso	278-289
4.5. La adecuación espacio-temporal del Estado al emperador	289- 305
4.6. <i>Funus Imperatorum</i> como reflejo de la unidad emperador-imperio	305-313
 <b>5. Manifestaciones contrarias al emperador o el anti-culto imperial. (Epílogo).</b>	 <b>315-333</b>
 <b>6. Conclusiones generales. La importancia del espacio privado en el desarrollo del culto imperial.</b>	 <b>335-347</b>
<b>Obras clásicas</b>	<b>349-350</b>
<b>Diccionarios</b>	<b>351-353</b>
<b>Bibliografía general.</b>	<b>355-427</b>

## ABREVIATURAS Y CITAS

Los autores clásicos, tanto latinos como griegos, se citan siguiendo las convenciones establecidas por el *Diccionario Griego-Español* (DGE), el cual forma parte del proyecto realizado por el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC) perteneciente al Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del CSIC, y bajo la dirección de F. R. Adrados y J. Rodríguez Somolinos.

En relación a las traducciones que aparecen en el texto, se indicarán las correspondientes a los autores que las realizaron o la traducción a partir de los mismos, toda vez que en las ocasiones en las cuales no se indique la procedencia correspondiente, las traducciones son realizadas por el propio autor, tanto de obras clásicas como de modernas. Junto a ello se ha recurrido a la consulta de la base de datos *Perseus Digital Library*, proyecto de biblioteca digital para fuentes clásicas de Humanidades de la Universidad de Tufts, con Gregory R. Crane como editor principal.

Los libros y artículos que se citan siguen la utilización del sistema de indicación directamente de la obra en una nota al pie de página, con la referencia autor-fecha y en el caso concreto la página o páginas consultadas. Se optó por este empleo ya que plantea una mayor facilidad para seguir el documento, así como facilita las menciones al respecto de cada obra en las notas al pie de página. Además para las obras más representativas o de mayor antigüedad se indicará la correspondiente reedición para no incurrir en equívocos respecto a su mención. Para la bibliografía final se indica la obra completa con autor, fecha, título, fecha de edición y lugar.

Respecto a la mención de los autores clásicos, se ha seguido el mismo sistema de indicación directa en la nota al pie de página. Para la referencia de cada obra se ha recurrido al sistema del *Diccionario Griego-Español* (DGE), proyecto realizado en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), bajo la dirección de Francisco R. Adrados y Juan Rodríguez Somolinos.

Para las abreviaturas referentes a monografías destacadas, colección de libros, revistas u otras obras de consulta, se ha empleado el modelo recogido en *L'Année Philologique*, ya que corresponde a uno de los prototipos más habituales.

Finalmente, indicar que las referencias epigráficas siguen el patrón establecido tanto por *L'Année Epigraphique* (AE) como *Hispania Epigraphica* (HEp), citando la monografía o revista, así como el número del epígrafe, además de en los casos que resulten necesario se indica el autor y obra donde se haga referencia a dicha inscripción o aporte un estudio al respecto. Así mismo se incorporan algunas referencias sobre papiros o códigos de leyes.

Las principales abreviaturas corresponden a:

AA	(1889-): <i>Archäologische Anzeiger</i> . Beiblatt zum Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, (Berlin).
AE	(1888-): <i>L'Année Epigraphique</i> , (Paris).
AJA	(1897-): <i>American Journal of Archaeology</i> , (Boston).
ANRW	(1972-1996): <i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> , (Berlín/New York).
BCH	(1877-): <i>Bulletin de correspondance hellénique</i> , (Paris).
CFA	J.Scheid, P. Tassini, J. Rüpke (1998): <i>Recherches archéologiques à la Magliana. Commentarii fratrum arvalium qui supersunt</i> (Roma).
CH	<i>Corpus Hermeticum</i> .
CIL	(1847-): <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> (Berlin).
Cod. Iust.	Código de Justiniano- <i>Codex Iustinianus</i> .
Cod. Theod.	Código Teodosiano- <i>Codex Theodosianus</i> .
DAGR	C. Daremberg, E. Saglio (1877-1819): <i>Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments</i> (Daremberg-Saglio), (Paris).
EAA	R. Bianchi Bandinelli, G. Becatti (eds.) (1958-1984): <i>Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale</i> , Istituto della Enciclopedia italiana, (Roma).
EPRO	(1986-1989): <i>Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain</i> , (Leiden).
IAMlat	(1996-2003): <i>Inscriptions antiques du Maroc, Inscriptions latines</i> , (Paris).
ICLW	D. Fishwick (1987): <i>The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire</i> . Vol. I, Vol. II. Vol. 3: <i>Provincial Cult, Part 1: Institution and Evolution</i> . (Religions in the Graeco-Roman World 145) (2002). Vol.3: <i>Provincial Cult, Part 2: The Provincial Priesthood</i> . (2002) Vol. 3: <i>Provincial Cult, Part 3: The Provincial Centre</i> ;



Provincial Cult. (2004). Vol. 3: Provincial Cult, Part 4: Bibliography, (2005), (Leiden/Boston)

- IG II2* *Inscriptiones Graecae II: Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora* U. Koehler (ed.) (1877-1895) Pars I-V, (Berlin).
- IG VII* *Inscriptiones Graecae VII: Inscriptiones Megaridis Oropiae et Boeotiae.* D. Dittenberger (ed.) (1892) (Berlin).
- IGR IV* *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes.* R. Cagnat (ed.) (1901-1927): 3 vols. Paris 1901-1927. R. Cagnat, G. Lafaye (eds.) (1908-1927) Vol. 4, fasc. 1-9. (París) (reed. Chicago, 1975).
- ILS* H. Dessau (ed.) (1892-1916): *Inscriptiones Latinae Selectae*, (Berlin).
- ILTG* (1984): *Inscriptiones Latines des Trois*, (Paris).
- IvO* W. Dittenberger, K. Purgold (1896): *Die Inschriften von Olympia* 5, (Berlin).
- Lex Irn* *Lex Irnitana.*
- LIMC* (1981-2009): *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae I-VIII*, A&W Verlag, (Zürich/München/Düsseldorf).
- MAPB* *Museo Arqueológico Provincial de Badajoz.*
- P. Oxy.* Papiros de Oxyrrinco-*Oxyrhynchus papyri*.
- RE* A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll (eds.) (1893-): *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, (Stuttgart).
- REA* (1899-): *Revue des études anciennes*, (Burdeos).
- RhM* *Rheinisches Museum für Philologie*, (Frankfurt am Main).
- SB* (1915-1993): *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten vols. I-18*, (Berlín/Leipzig/Heidelberg/Wiesbaden).
- SEG* *Supplementum Epigraphicum Graecum.* A.W. Sijthoff (1923-), (Leiden).
- TLL* (1900-): *Thesaurus Linguae Latinae.* Bayerische Akademie der Wissenschaften (Thesaurusbüro), Leipzig/München.



## SIGNOS DIACRÍTICOS

En la transcripción que se realiza de los epígrafes se sigue principalmente el modelo utilizado por *AE*, así como, *HEp*, donde las convenciones corresponden con las indicadas a continuación:

<i>a(bc)</i>	Abreviatura resuelta y forma vulgar normalizada.
(---)	Abreviatura no resuelta.
(sic)	Reproducción de supuesto error, expresión duda o poco usual.
<i>abc</i>	Letras que no se conservan vistas por editores anteriores.
<i>ABC</i>	Letras identificables ininteligibles.
[ <i>abc</i> ]	Letras perdidas que se pueden restituir.
[.], [..], [...]	Letras perdidas no restituibles cuyo número consta: un punto por letra.
[-c.4-]	Letras perdidas cuyo número se puede calcular.
[---]	Letras perdidas cuyo número no consta.
[-----]	Una línea perdida.
-----	Número desconocido de líneas perdidas.
(?)	Duda sobre abreviatura resuelta de manera correcta.
/	Separación entre líneas cuando no se ha editado el epígrafe empleando la misma configuración que llevaría el documento original.



## RESUMEN

La figura del emperador romano ha resultado analizada en miles de formas y con cientos de matices. Dentro de los estudios que han tratado su desarrollo, el culto imperial ocupa un lugar privilegiado, ya que traspasa de manera transversal diferentes niveles del estado romano. Dicho culto no corresponde únicamente a una realidad política de alabanzas, sino que afecta a la propia naturaleza del dirigente romano y, la misma se muestra a través de una serie de manifestaciones. Estas demostraciones culturales hacia el emperador, tradicionalmente se han considerado desde una óptica pública, dejando la vertiente privada en un segundo plano.

La intención del presente trabajo es analizar ese espacio privado, sus reglas, normas y conductas, en relación a la plasmación en el mismo del *Princeps* romano. De igual manera, se reflexiona sobre la adaptación del culto imperial, así como la evolución del emperador a través de dicho ambiente, donde se desarrolló mediante las divinidades domésticas y entidades de la esfera privada, para extender el poder imperial a todos los niveles del propio sistema, integrándose de manera profunda en las mentalidades de las poblaciones que constituyeron el Imperio. El regente se convirtió en el gran *dominus/Pater Patriae* de la gran *domus*/sociedad romana.

Gracias a su desarrollo en el espacio privado el emperador logró llegar a lugares recónditos y hasta entonces imposibles para el poder gubernamental. Este proceso se inserta en una expansión paralela en la esfera pública, logrando intercalarse en niveles intermedios. Permitió al sistema imperial extender su cultura, poder y religión junto al emperador. De este modo, se articularon todos los territorios a distinta escala, buscando la ordenación social y política, que variará con cada pueblo, y al mismo tiempo se produjo una adecuación temporal, donde el Estado se estableció a un nivel vital respecto del emperador. Por tanto el *Princeps* se convirtió en el señor del tiempo y del espacio en el mundo romano. Para lograr el análisis interpretativo adecuado, se ha recurrido a la reflexión desde la hermeneútica, el empleo de la filología, el derecho romano, así como el uso de fuentes epigráficas, arqueológicas y el acercamiento a los autores clásicos, todo ello buscando el mejor discursos histórico posible, donde la transversalidad es fundamental.

Estos elementos, conformarán las herramientas principales para contemplar desde diferentes perspectivas al emperador romano y sus manifestaciones en un espacio más reducido. La visión desde este escenario, dotará al estudio de un novedoso enfoque, permitiendo entender el propio culto imperial en una realidad poco tratada por la historiografía. Debido a su heterogeneidad a lo largo del mundo romano, este aporte logra mediante un discurso paralelo al tradicional, dotar de mayor profundidad al estudio relacionado con las adoraciones culturales al emperador y poder entender el fenómeno en una escala nueva. Por tanto, el culto imperial se reinterpretará para mostrar que su desarrollo se produjo desde esferas complementarias, no opuestas y que así mismo, se interrelacionaron permitiendo el surgimiento de escenarios intermedios.

Así mismo, demostrar que el emperador estuvo comprometido con su expansión en la esfera privada, promocionando su desarrollo a través de las reglas generales de la religiosidad doméstica y con manifestaciones directas hacia su persona, desde pequeñas figuras de culto, pasando por pequeños sacrificios hasta consideraciones en relación con divinidades vinculadas a protecciones o veneraciones de mayor calado. El emperador romano se convirtió en figura referente en el ámbito privado.

**Palabras clave:** *Religión romana, emperador romano, culto imperial, adoración privada, ámbito privado.*

## ABSTRACT

The figure of the Roman Emperor has been discussed in thousands of ways and aspects. Among the studies that have dealt with his development, the Imperial Cult occupies a privileged place, trespassing transversely the different levels of the Roman State. He does not correspond only to a political reality of praises, but affects the inner nature of the roman leader that manifests itself articulated through a series of demonstrations. These cultural exhibitions towards the emperor have been traditionally considered expressed from a public point of view, leaving the private part aside.

The goal of this work is analyzing the private space, its rules, norms and behaviours related to the expression of the roman *Princeps* in it. Similarly, we consider the adaptation of the imperial cult and the evolution of the emperor through this environment, where it evolved by means of the domestic deities and the private sphere entities to extend the imperial power through all the levels of the system. It integrates deeply into the mentalities of the settlements that defined the Empire. The leader became the great *dominus* / *Pater Patriae* of the big *domus* / roman society.

Due to its progress in the private space, the imperial cult was able to reach remote places the government power could not access until then. This process is added to the public sphere concurrently, inserting itself into intermediate levels. The coordinated global cultural extension allowed for spreading the culture, power and religion of the imperial system, along with the Emperor himself. This way, all the territories were articulated at different scales, aiming for the social and political order that varies for every population. At the same time, a temporal adaptation happened, where the State depended vitally from the Emperor. Therefore, the *Princeps* become the master of the time and the space in the roman world.

In order to reach the appropriate interpretative analysis, we have appealed to the reflection from the hermeneutics, the philology, roman laws as well as epigraphic and archaeological sources and approaching the classical authors, looking for the best possible historical speech, where multidimensional coverage is the key.

Those elements will define the main tools to observe the roman Emperor and his manifestation in reduced circles from different angles. From this point of view, the study obtains an original perspective that allows the understanding of the imperial cult into a reality barely treated by the historiography.

Due to its heterogeneity along the roman world, this contribution gets, thanks to a speech in parallel to the traditional one, more depth related to the cultural devotions to the Emperor and a better understanding of the phenomenon in a new scale. Therefore, the imperial cult must be fully reinterpreted to show that it was developed from complementary, non-opposite spheres that interrelated, allowing the spring of intermediate scenarios.

In the same way, we will demonstrate that the emperor was deeply engaged with the expansion of the cult into the private sphere, promoting its development through the general rules of the domestic religiousness and with direct demonstrations towards his person, from small cult figurines to considerations related to protective deities or bigger worships, passing through small sacrifices. The roman emperor becomes a reference in the private life.

**Keywords:** *Roman religion, roman emperor, imperial cult, private worship, private sphere.*





# 1. LA CUESTIÓN DEL CULTO IMPERIAL, APORTES HISTORIOGRÁFICOS Y METODOLÓGICOS.

*“La vida del sabio, entonces, es muy extensa, no lo ciñen los mismos límites que los demás: solo él se libera de las leyes del género humano, todos los siglos están a su servicio como al de un dios”.*

SÉNECA, *Diálogos*<sup>1</sup>

La cita de Séneca podría encajar perfectamente con los historiadores que durante centurias han estudiado al respecto los acontecimientos surgidos a lo largo de la Historia, así como quienes al mismo tiempo han querido reflexionar sobre la identidad del hombre y la divinidad. Liberados de las leyes humanas han pretendido contemplar los sucesos como dioses omniscientes, aunque sin escapar de los propios juicios de un ser humano.

En relación a sus planteamientos, posturas y pretensiones nos adentraremos durante las siguientes páginas, presentando y exponiendo las pautas principales que los intelectuales, en muchos casos sabios de la historia, han escrito en relación al culto imperial, la historia romana o la privacidad.

## 1.1. APUNTES GENERALES SOBRE EL CULTO IMPERIAL Y LOS ESTUDIOS AL RESPECTO.

La realización del presente trabajo de investigación parte con la firme convicción de aglutinar una gran cantidad de elementos para elaborar un sólido análisis transversal, que reúna en un conjunto toda la complejidad y variedad que genera este estudio debido a su temática. Quizás llama la atención en el título la concepción del espacio privado más que la referencia al culto imperial, pues los estudios relativos a la adoración hacia el emperador romano son de los más prolíficos de la historiografía en la actualidad; si bien, las manifestaciones privadas relacionadas con el desarrollo cultural hacia la figura imperial resultan más difíciles de encontrar por extensión y profundidad en los trabajos contemporáneos. No obstante, la interpretación respecto a diferentes perspectivas de un tema tan complejo nos obliga a realizar un repaso por los diversos desarrollos y planteamientos que lo han abordado. Así mismo, la evolución de las distintas corrientes intelectuales y de estudio, servirá para mostrar algunos de los enfoques aplicados a nuestro análisis, teniendo la firme convicción de que fueron los mejores para dotar a la investigación de la interpretación más adecuada.

---

<sup>1</sup> Sen. *Brev. Vit.* 10, 15, 5. Traducción de MARINÉ ISIDRO 2002, p.406. (dentro del libro se encuentra la obra *Sobre la Brevedad de la Vida* y el fragmento correspondiente).

Sabido es que el culto imperial es un tema muy complejo y con múltiples interpretaciones. De hecho, así lo demuestra la gran cantidad de obras que existen relativas a su estudio como hemos mencionado. Esta extensa producción bibliográfica<sup>2</sup> va a girar dentro de constantes debates y enfoques vinculados a la naturaleza del culto, sus manifestaciones y el propósito que tiene la veneración imperial; es decir, o bien estrictamente político<sup>3</sup> o bien con la inclusión del aspecto religioso<sup>4</sup>. Además, todo ello afectará a la consideración, en algunos de los casos marcada por prejuicios, acerca de la divinidad del dirigente romano<sup>5</sup>. Se puede considerar que el culto al emperador estuvo compuesto de una serie de rituales, que se realizaron en honor al mismo<sup>6</sup> o a algunos miembros de su familia<sup>7</sup> y círculo cercano, planteándose por parte de los diferentes investigadores no solo su desarrollo dentro de la religión romana<sup>8</sup>, con el indiscutible factor político, sino también su expansión de manera homogénea o heterogénea. Esta misma perspectiva afecta a la concepción de su implantación a lo largo del Imperio<sup>9</sup>, pudiendo ser impuesta o espontánea. Es por esta razón que en la actualidad todavía encontremos distintas visiones y enfoques en relación al culto imperial.

Cuando Augusto alcanzó el poder se sirvió de la religión tradicional romana<sup>10</sup> caída en decadencia respecto a sus prácticas durante la República<sup>11</sup>, así como de aspectos

---

<sup>2</sup> HERZ, 1978, pp. 833-910. Sobre bibliografía del culto imperial entre esos años. Durante el periodo entre la década de los 50 hasta la de los 70 se produjo una rica vertiente investigadora que repercutió en la historia de la religión romana y en la adoración al emperador romano. Además los aportes FISHWICK, 2005.

<sup>3</sup> Sin excluir otras premisas para entender la legitimización del poder por parte del emperador y el indiscutible peso político en relación a la divinidad imperial GRADEL, 2002, además de MILLAR, 1977, quien no deja de lado el carácter divino del dirigente.

<sup>4</sup> Aunque es una obra general de religión romana es interesante la importancia que otorga SCHEID, 1991b al carácter religioso y su peso en la figura imperial. Hace referencia al uso de la religión por parte de Augusto en su régimen, entre otras razones al otorgarse el título de *Pontifex Maximus* con lo que conlleva. No podemos dejar pasar al respecto la relación entre la religión y el culto al emperador en la magnífica investigación de GORDON, 2001, pp. 107-122.

<sup>5</sup> Dos obras completamente opuestas analizan la figura del dirigente desde un plano más político NOCK, 1934, pp. 481-489 Cfr respecto a una perspectiva más social HOPKINS, 1978. Del mismo modo consultar: HERZ, 1988, pp. 115-140.

<sup>6</sup> REYNOLDS, 1962, pp. 33-36; RYBERG, 1955, pp. 23-63.

<sup>7</sup> Sobre los honores a las emperatrices MIKOCKI, 1995.

<sup>8</sup> Acerca de las medidas y el desarrollo que lleva a la divinización del *Princeps* en época de Nerón en FERNÁNDEZ URIEL, 1994, pp.159-173.

<sup>9</sup> Vinculado al Este, una de las zonas más conocidas, tenemos el desarrollo romano en KALLET-MARX, 1995 Cfr GASCÓ, 1998, pp. 803-856 para observar la relación romana con las élites locales y el papel colaboracionista de las mismas. Cfr GUINEA DIAZ, 1998, pp. 242-257 sobre la aportación de los ciudadanos romanos.

<sup>10</sup> Interesante desarrollo metodológico el planteado para esta época tan oscura por MARCOS CELESTINO, 2004.

<sup>11</sup> Sobre la religión durante la República y la influencia itálica SCHULTZ.; HARVEY JR., 2006. Así mismo es necesario incluir el aporte sobre la religión como elemento cívico en la sociedad romana BENDLIN, 2000; pp. 115-135.

culturales recogidos del helenismo<sup>12</sup> (incluyendo el empleo de mitos y algunos cultos) para adaptarlo a su ideario político<sup>13</sup>, donde la renovación y la restauración religiosas<sup>14</sup> estarán entre las principales medidas empleadas. No se trata de la creación de una religión nueva desde cero, pero sí hay una modificación a partir de bases ya preexistentes<sup>15</sup> y que el propio sistema surgido va a encargarse de aprovechar para sus fines<sup>16</sup>. Igualmente la influencia de las corrientes filosófico-cosmológicas<sup>17</sup> o intelectuales<sup>18</sup> a lo largo del Imperio<sup>19</sup>, repercutirán en la teoría política<sup>20</sup> y en la propia figura imperial<sup>21</sup>. Elementos todos ellos alentados y entroncados con los cultos místicos<sup>22</sup> (u orientales<sup>23</sup>) que entraron en contacto con el culto imperial, modificando

---

<sup>12</sup> Sobre la influencia helenística HABICH, 1970b Cfr con TAYLOR, 1979 acerca de la divinidad del emperador romano y los antecedentes helenísticos.

<sup>13</sup> HIDALGO DE LA VEGA, 1998, pp. 1015-1058. para teoría monárquica y culto al emperador Cfr. PRIETO; MARÍN, 1979. Así mismo MARTÍN, 1994, pp. 260-265.

<sup>14</sup> En relación a la continuidad o no en la religión romana LIEBESCHUETZ, 1979.

<sup>15</sup> Un repaso a las bases religiosas romanas existentes, así como un desarrollo en conjunto en BAILEY, 1932 Cfr FABRE, 1955, pp. 293-432. Sobre el proceso de transformación: GORDON, 1990a, pp.179-198. Interesante, aunque superado, el aporte de LÉVI-STRAUSS, 1962, una obra influyente durante varios años para el estudio de los orígenes religiosos romanos.

<sup>16</sup> Es tal la importancia de la figura imperial que se produce toda una ordenación del espacio y el tiempo entorno al *imperator*. Hay un calado en la sociedad tan grande que modifica la mentalidad social y las propias estructuras estatales como se puede contemplar en OGILVIE, 1995.

<sup>17</sup> Aunque, REHAK, 2007, analice principalmente el acondicionamiento del Campo de Marte para el funeral de Augusto, plantea la influencia de los cultos helenísticos y diferentes corrientes cosmológicas así como las interpretaciones ideológicas que se hacen para reforzar la divinidad del emperador. Sobre la influencia astrológica BARTON, 1995, pp. 33-51 y ULANSEY, 1989.

<sup>18</sup> ANDERSON, 1998, pp. 1123-1146. Así como los trabajos de BRUNT, 1975, pp. 7-35. y BRUNT, 1979, pp.168-175. Acerca de la utilización de los intelectuales por parte de Augusto: WALLACE-HADRILL, 1993 Cfr GRIFFIN, 1984, pp.189-218. Una aportación a través de la historia intelectual romana, sobre todo analizando la evolución histórica religiosa de Roma sirviéndose de los grandes intelectuales de la antigüedad, es el reciente trabajo de ANDO, 2008.

<sup>19</sup> Acerca del concepto de Ecúmene adaptado a la mentalidad romana como elemento aglutinador a través de la religión, observar el interesante artículo de MUÑIZ GRIJALVO, 2008, pp. 118-119. Sobre la imagen imperial a lo largo de todo el territorio: ROSE, 1997b, pp. 108-120.

<sup>20</sup> Sobre la reconfiguración de la memoria “histórica” a nivel provincial, para adaptarlo a los ideales romanos, a ALCOCK, 2001, pp. 323-350. En relación a la importancia ideológica y filosófica BRUNT, 1975. En relación a la modificación de las tradiciones para adaptarlas a los intereses políticos COLIVICCHI, 2008, pp.31-46. Cfr SPAWFORTH, 1994, pp. 233-247.

<sup>21</sup> Interesante es la perspectiva que defienden MITCHELL; VAN NUFFELEN, 2010. Los mismos muestran las corrientes henoteístas, así como toda una serie de procesos que plantean el futuro desarrollo monoteísta cristiano, pero que podría iniciarse bajo parámetros paganos tiempo atrás, sirviendo de base y estructura para el futuro cambio.

<sup>22</sup> Sobre cultos místicos: BECK, 2006, BURKERT, 1987. Sobre iconografía: CAMPBELL, 1968, CLAUS, 2000; FINGRUT, 1993; FREYBURGER, 1999, pp. 247-347; HINNELLS, 1994; REITZENSTEIN, 1978; TAKACS, 1995; VERMASEREN, 1977.

<sup>23</sup> Si queremos aceptar un concepto más integrador, podemos recurrir a la utilización de “religiones orientales” como propone ALVAR, 2001 Cfr con la opinión de BENDRISS, 2008 sobre los cultos y su desarrollo en la religión romana y con CUMONT, 1929 en vinculación a las religiones orientales. Así mismo ALVAR, 2001, pp. 71-83 habla de la importancia de los misterios en la construcción de un marco ideológico para el imperio. Cfr con la monografía de TURCAN, 1996.

ciertos elementos socio-políticos<sup>24</sup>. No nos olvidemos del cambio que se establecerá en Roma cuando se deje de perseguir al cristianismo<sup>25</sup>, en un primer proceso, antes de declararlo como religión oficial y única, lo que significará un cambio teórico en la concepción imperial y religiosa del mundo romano<sup>26</sup>. Como puede contemplarse, la importancia de la religión para el nuevo régimen era fundamental. De hecho, la base ideológica y religiosa se va a ampliar por parte de los sucesivos emperadores provocando tanto un asentamiento como una evolución en la concepción del propio regente<sup>27</sup>. Las diferencias de interpretación del culto imperial dentro de las diversas regiones<sup>28</sup> (incluyendo la oposición<sup>29</sup> al mismo) van a permitir su enriquecimiento y su desarrollo teórico-teológico, dando forma a la figura del dirigente a través de la religión y convirtiéndole en una especie de emperador-sacerdote<sup>30</sup>, y también gracias a la asunción en torno a la figura del *Princeps*, de toda una serie de cargos y elementos, y su establecimiento como cabeza visible del sistema. Todo ello unido a un ser de carácter divino que puede eventualmente, dependiendo de sus acciones<sup>31</sup> entre otras razones, convertirse en un dios. Van a ser precisamente las relaciones entre la religión y la interpretación de la divinidad las que permitan al emperador romano tener su propio *status*, pudiendo consolidarlo y ampliarlo a lo largo de los siglos que componen el periodo imperial.

Esta razón ha influido mucho en que haya formado parte de los estudios generales relacionados con la historia romana<sup>32</sup>, principalmente vinculados con la religión<sup>33</sup>. Aunque no son excluyentes ni debemos reducir el culto imperial a un desarrollo

---

<sup>24</sup> PEREA YÉBENES, 2012. Desde la perspectiva de la adaptación romana ALVAR, 2008; así como en BONNET; RÜPKE; SCARPI, 2006. Resulta interesante para una aproximarse a la práctica ritual, el empleo de la iconografía a nivel religioso y el desarrollo de los cultos orientales en el imperio romano, además ofreciendo una visión muy actual.

<sup>25</sup> Interesantísimo trabajo planteado por BELTING, 1990. En el mismo muestra desde la perspectiva del arte la influencia del mundo clásico pagano en el desarrollo iconográfico e ideológico cristiano. También sobre la oposición pagana al cristianismo DE LABRIOLLE, 1948 Cfr MILLAR, 1973, pp. 145-165 y MUSURILLO, 1972.

<sup>26</sup> Acerca de los cambios producidos en el mundo romano, interesante en especial para la cuestión cristiana el clásico de CARCOPINO, 1956. Completar con MAGYAR, 2009, pp. 385-395 Cfr BRENT, 1999. De manera global: SORDI, 1986.

<sup>27</sup> ALFÖLDI, 1970.

<sup>28</sup> En relación a los contactos culturales y religiosos a lo largo del Imperio, la visión muy interesante de BENDLIN, 1997, pp. 35-68.

<sup>29</sup> Oposición a la implantación romana en Grecia en FERRARY, 1998, pp. 803-856 Cfr GEAGAN, 1997, pp 19-32.

<sup>30</sup> Empleando la concepción y planteamientos de LOZANO, 2012, pp. 33-36.

<sup>31</sup> Sobre las disposiciones del Senado a nombrar *divi* a los emperadores ALVAR; LOZANO, 2008, pp.44-46.

<sup>32</sup> A inicios del siglo XX destacan dos obras TOUTAIN, 1905-1911 y GIBBON, 1912; 1921, (ed. original: 1737-1794).

<sup>33</sup> De manera progresiva surgieron los siguientes trabajos: CARTER, 1911, FOWLER, 1911, BAILEY, 1932, BAYET, 1989 (original de 1956), BOYANCÉ, 1972, SCHILLING, 1976, pp. 401-414, LIEBESCHUETZ, 1979, MAC MULLEN, 1981, NORTH, 2000, SCHEID, 1991b, WARRIOR, 2006, BEARD; NORTH; PRICE, 1998, FABRE, 1955, pp. 293-432.

eminentemente religioso y político, ya que se debe tener en cuenta que conforma uno de los pilares del nuevo sistema socio-político<sup>34</sup> romano el cual afecta a todos los ámbitos de este mundo<sup>35</sup>. Además, resulta habitual que la gran mayoría de investigadores se encuentren con algún aspecto relacionado con la veneración imperial al adentrarse en una investigación, aunque responda a otro ámbito. Ello ha contribuido también a un acercamiento al tema desde múltiples perspectivas, fomentando una interdisciplinariedad<sup>36</sup> que ha enriquecido no solo su análisis sino el propio discurso histórico. Por supuesto, no se debe olvidar la importancia de las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas que desde el siglo XIX<sup>37</sup>, incluso remontándonos a la Ilustración<sup>38</sup>, ya trataron el fenómeno siguiendo la dinámica de los estudios correspondientes a la Antigüedad. Es por tanto que la religión romana y la propia figura del dirigente romano han tenido un papel central.

No obstante, los estudios históricos sobre la religión romana muestran una cierta contradicción, pues, frente al interés por su estudio, existe un marcado prejuicio sobre la misma, incluso provocando situaciones tan paradigmáticas como el pedir disculpas por parte de intelectuales por dedicarse a su estudio<sup>39</sup>. De hecho, en la historiografía desde finales del XIX<sup>40</sup> hasta mediados del XX, se percibe la idea de una evolución religiosa en la sociedad romana donde el ritualismo excesivo había propiciado la distancia entre hombre y divinidad, volviéndose a un contacto con el devenir del Imperio, gracias a determinados cultos y, sobre todo, al culmen cristiano. Esta afirmación indicaba una pobre realidad religiosa en la sociedad romana, independientemente de su progreso o periodo histórico, mostrando una visión superficial del sentimiento religioso. Cabe indicar que dentro de dicha concepción entraba un pequeño resquicio de auténtica

---

<sup>34</sup> Sobre el Sistema aristocrático que desarrolla Augusto y los mecanismos que le permiten ejercer el control SYME, 1986.

<sup>35</sup> Acerca de la legalidad y la posición del *Princeps* ante el pueblo y el Senado HIDALGO DE LA VEGA, 1998, p. 1024 Cfr. MARTIN, 1994, pp. 260-265.

<sup>36</sup> La aportación que realizarán Marc Bloch y Lucien Febvre con la publicación *Annales d'histoire économique et sociale*, será fundamental para el futuro desarrollo de la nueva investigación histórica. Esta nueva corriente historiográfica que recibirá el nombre de *Annales* por el título de la revista que fundan, la cual pasará a llamarse a partir de 1945, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, se fundamentará en los estudios históricos a través de lo social y lo económico. Supondrá un cambio conceptual en la evolución de los estudios históricos y de otras disciplinas afines, fomentando los trabajos de asunción de varias ciencias sociales y humanas Cfr DOSSE, 1995, MÜLLER, 1994.

<sup>37</sup> Entre los antecedentes las investigaciones vinculadas con la historia de las mentalidades, entre los que destacarán Jules Michelet (1798-1874). Autor entre otras obras de MICHELET, 1981; 2008; 2014 Cfr GONZÁLEZ LOPO, 2002, pp. 135-190, KELLNER, 1977, pp. 217-230 y MITZMAN, 1996, pp. 659-683.

<sup>38</sup> La influencia de la ilustración para el estudio comparativo de las religiones durante el s.XIX, culmen y confluencia de las corrientes del materialismo y el positivismo.

<sup>39</sup> SCHEID, 1991b: p. IX, hace referencia al discurso de apertura de Bayet durante el VIIIº Congreso de Historia de las religiones en 1955.

<sup>40</sup> Trabajos como el de J.G. Droysen vinculados a la sociedad helenística ahondaron en dicha perspectiva, a los cuales podemos añadir los correspondientes a E. Curtius y G.F. Hertzberg dentro del ámbito alemán. Cfr WHITE, 1992 y con DELACROIX; DOSSE; GARCÍA, 1999.

religiosidad, en relación a ciertos grupos sociales, bien en la élite intelectual y filosófica o en alguna práctica popular.

Dicha perspectiva enterrará sus raíces en una visión claramente evolutiva, donde el triunfo cristiano es el destino. Dentro de esta dimensión de estudio van a tener una clara influencia los estudios de Hegel, que repercutirá en diferentes disciplinas, y precedidos poco antes en el tiempo por la *Historia de la humanidad* de Herder, que tuvo un gran peso en los estudiosos del ámbito de las humanidades y ciencias sociales. Las investigaciones que se dieron a raíz de estas obras, junto con otras de origen diferente continuadas en las décadas posteriores, menospreciaron en cierto modo a la religión en época romana, ya que pasaron de un análisis profundo a nivel religioso desde la época clásica griega hasta desembocar directamente en el mundo cristiano. Daba la impresión que más allá de todo aquello, la sociedad griega (eminentemente intelectual y de la cual bebe nuestra cultura, que estaría desvirtuada en el periodo helenístico) y la “verdadera religión” cristiana, no existiría nada de gran importancia a nivel de religión, aunque si se reconocían las innovaciones técnicas, las aportaciones intelectuales y artísticas (sobre todo en la Historia del Arte). De este modo quedaría el mundo romano como un conjunto de prácticas rituales, eminentemente ateas y que ni los propios ciudadanos romanos creían.

Así mismo, la propia naturaleza del poder<sup>41</sup> y la manifestación de la misma a través de los cauces de la adoración, despertó en los investigadores decimonónicos y del siglo XX, con su continuación en la actualidad, una necesidad de captar las razones y los principios que generaron dicha actitud. Era básico, y aún lo es, comprender la base de esta concepción política. Junto a ello está la extrañeza que despierta entre sectores de la historiografía las actitudes de veneración hacia el gobernante, plasmadas a través de manifestaciones culturales, y cuyos análisis han partido principalmente de la historia, así como de la antropología<sup>42</sup>, filosofía<sup>43</sup> y el desarrollo de las ciencias de las religiones<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, 1980, pp. 134-145.

<sup>42</sup> GEERTZ, 1966, pp. 1-46; sobre la visión antropológica de la monarquía divina en FEELEY-HARNIK, 1985, pp. 273-313. Obras importantes dentro de la historiografía: DUMÉZIL, 1974 y LÉVI-STRAUSS, 1958.

<sup>43</sup> No es propiamente una obra filosófica, aunque incluye elementos de teología, antropología y reflexiones acerca de la religión y la religiosidad imperante en el mundo griego. Es fundamental en la actualidad su aporte a nivel metodológico, siendo una de las obras más influyentes y polémicas a este respecto: VERSNEL, 2011.

<sup>44</sup> La importancia de la religión en los diferentes estudios terminará generando las conocidas “Ciencias de las Religiones” y que bajo esta denominación van a producir estudios al respecto de las mismas. Dichas investigaciones se producirán a nivel universitario e investigador en prácticamente toda Europa y América desde mediados del siglo XIX, repercutiendo en décadas posteriores en otras zonas del planeta. Se dejarán de lado los análisis principalmente a través de la Teología y de la Historia de la Iglesia y, se empezarán a plantear las visiones laicas a nivel social y político, gracias al proceso de separación entre la Iglesia y el Estado, influyendo en la propia investigación. Así mismo fomentó una expansión de las ciencias sociales (entre ellas la Antropología, la Psicología o la Sociología), lo que generará otras perspectivas para analizar y observar las religiones. Se genera una investigación interdisciplinar con la intención de dar una interpretación en conjunto, ya que existirán separaciones entre los distintos campos científicos debido a su crecimiento.

A través de un discurso histórico se han empleado las distintas disciplinas como aporte teórico para una mejor comprensión de la naturaleza de la adoración imperial. Las diferentes perspectivas desde distintos ámbitos investigadores han generado una interdisciplinariedad que ha enriquecido los estudios. Precisamente esta línea es la que se imponen en la historiografía actual, donde encontramos una variedad de estudios enorme, con muchos enfoques y aportando cada una de ellas al desarrollo investigador<sup>45</sup>. Esta incompreensión por la adoración hacia un dirigente no debería ser tan extrema, pues en la actualidad<sup>46</sup> existen regímenes que practican una especie de culto al dirigente, aunque no está envuelto plenamente del manto religioso. Además, hay otra serie de casos a lo largo del siglo XX<sup>47</sup> que son muestra de ello, siendo quizás esta la causa del rechazo o visión negativa sobre los emperadores romanos y su veneración por algunos eruditos que trabajaron sobre este tema y coincidieron en el tiempo. Incluso hasta épocas recientes los monarcas en Occidente han estado protegidos y revestidos de vínculos religiosos. Aparte tenemos otras culturas, sobre todo orientales<sup>48</sup> donde es más visible una concepción religiosa vinculada con el poder, diferente a la occidental. En cualquier caso, no es una situación anómala a nivel histórico y menos para la Antigüedad, donde es difícil separar de la religión de otras facetas.

Por tanto, se deben dejar de lado algunos prejuicios y tratar de analizar las manifestaciones del culto imperial de la manera más aséptica posible, teniendo en cuenta los postulados hermenéuticos<sup>49</sup> y aspectos psicológicos<sup>50</sup>. Estos factores, si bien nos demuestran la imposibilidad de separarnos absolutamente de unas ideas personales, enmarcadas en el contexto que vivimos, sí nos permiten poder afrontar ese análisis. Incluso los estudios encuadrados en cada periodo son los que hacen viva y rica la investigación humanística, pues gracias a los diferentes postulados a lo largo de los

---

Como consecuencia durante finales del siglo XIX, se van a empezar a producir la enseñanza de las religiones por parte de las instituciones europeas y universidades del periodo. Estas nuevas visiones y perspectivas debido al afán de aprender y comprenderlas terminan desarrollando los primeros congresos relacionados con el estudio de las religiones. Así mismo, toda la información recopilada por la investigación de las instituciones y universidades sobre esta temática, se plasma en las primeras publicaciones al respecto, dejando constancia de los hallazgos.

<sup>45</sup> Un magnífico trabajo que demuestra el aporte multidisciplinar es el correspondiente a DE BLOIS; FUNKE; HAHN, 2006.

<sup>46</sup> El famoso caso de la dictadura de corte comunista, además hereditaria, de Corea del Norte.

<sup>47</sup> Los casos de Hitler en Alemania, Mussolini en Italia, Stalin en la URSS o la figura de Mao en China. Pero por encima de todas ellas y, quizás la más próxima a una auténtica concepción de culto al dirigente (con componentes religiosos), fué la figura del emperador japonés hasta la IIª Guerra Mundial.

<sup>48</sup> Un ejemplo característico de monarquía de corte oriental en TAYLOR, 1927. La adaptación de aspectos orientales al régimen imperial en GRENIER, 1989, a través de las titulaturas a los emperadores en Egipto.

<sup>49</sup> GADAMER, 2013. Sobre la importancia de la Hermenéutica en el desarrollo de la historia de las religiones, así como las críticas de la Antropología social (Leach y Geertz) a los planteamientos de M. Eliade en MATEU ALONSO, 2007, pp. 31-49.

<sup>50</sup> Desde una perspectiva sociológica y psicológica de la religión romana consultar la excelente obra de BAYET, 1984. El propio autor exhorta a analizar la religión romana desde el interior de la misma rompiendo con estereotipos.

tiempos, un mismo tema puede ser enfocado desde varios lugares, impidiendo que un debate termine y haciéndolo avanzar. Sin olvidar que los estudios históricos, así como humanísticos o relacionados con las ciencias sociales en conjunto, sirven para analizar un periodo desde otro momento, pero también permiten que una sociedad reflexione sobre si misma observando estos procesos sucedidos<sup>51</sup>. Por supuesto, sin entrar en concepciones evolutivas o de progreso<sup>52</sup>.

Estas visiones se generaron dentro de las corrientes intelectuales e investigadoras generales, las cuales afectaron a estudios de muy diversos tipos, desde tratados políticos, pasando por cuestiones religiosas, hasta enfoques sociales<sup>53</sup>. Los mismos, con el paso del tiempo han ido ampliándose e integrándose, afectando a multitud de estratos y campos, englobando muchas perspectivas y especializándose en cuestiones concretas<sup>54</sup>. Así, han surgido un gran número de las investigaciones relacionadas con otros grupos sociales o que abren el abanico al análisis de grupos poblacionales no habituales, es decir, el de los varones pertenecientes a la élite. De este modo, han aparecido los estudios de género, que no solo irán orientados a las investigaciones relacionadas con la mujer, sino también a las masculinidades y la sexualidad, incluyendo temas de homosexualidad, transexualidad o categorías intergenéricas. Así mismo, de la historia social de los Annales, surgen también estudios centrados en la infancia o en grupos oprimidos. Gracias a estas investigaciones se han planteado perspectivas y enfoques alternativos a los tradicionales, favoreciendo la colaboración entre diversas disciplinas, como la arqueología, la antropología, filosofía o la citada Historia. No obstante la gran proporción de la bibliografía actual analiza la figura femenina, produciéndose un auge en las investigaciones al respecto, como ocurre con la historia de Roma<sup>55</sup>.

Un proceso semejante afecta al culto imperial, donde debido a los hallazgos y, sobre todo, a la gran variedad que ofrece a nivel de desarrollo, tanto en extensión como en implantación, ha provocado la necesidad de realizar estudios concretos en relación a determinado espacio geográfico acotando principalmente a un lugar, un municipio, una

---

<sup>51</sup> Siguiendo la línea argumental planteada por PLÁCIDO, 1993.

<sup>52</sup> Alejándonos de los planteamientos filosóficos y sociológicos de progreso, desde la influencia del positivismo de A. Comte, pasando por la interpretación racional de Vico, Turgot, D'Alembert, Herder y sobre todo Hegel, o para el desarrollo contemporáneo de Herbert Spencer.

<sup>53</sup> TURNER, 1983.

<sup>54</sup> Para aportes metodológicos generales ver DIETLER; HAYDEN, 2001.

<sup>55</sup> Estudios sobre la mujer en Roma, a nivel bibliográfico en: POMEROY, 1973, pp. 125-152, GOODWATER, 1975. De manera general, podemos encontrar en PERODOTO; SULLIVAN, 1984 o con KRAEMER, 2011. Desde una visión jurídica de la figura femenina en Roma: GARDNER, 1986, THOMAS, 1992, pp. 83-147 o la monografía de ARJAVA, 1998. Desde el mundo religioso trabajos como el de SCHEID, 1992, pp. 377- 408 nos muestra el papel de la mujer y su función social a nivel religioso. Encontramos otras visiones desde el plano sacerdotal en trabajos como el de BEARD, 1980, pp. 12-27, CANKIK-LINDEMAIER, 1996, pp. 138-150, o también en BIEBER, 1969, pp. 29-40. Acerca de la figura de la mujer como madre o su desarrollo familiar obras como la de CROOK, 1986, pp. 59-82 y DIXON, 1988. Por último: BALSDON, 1962 y el excelente trabajo de FISCHLER, 1994, pp. 115-133, que rompían con algunos tópicos habituales dentro de los análisis históricos al respecto.



provincia, una población o una región, por ejemplo; a los cuales debemos añadir el análisis de materiales y monumentos arqueológicos como un epígrafe, un templo, etc. Del mismo modo, se reduce el estudio a un marco temporal, dependiendo de un gobierno, una dinastía, un siglo o unas fechas exactas. Todo ello generará una atomización de los trabajos correspondientes, lo cual dificulta la labor de encontrar extensas monografías. Precisamente por la heterogeneidad del fenómeno hay una tendencia a nivel investigador para la realización de estos estudios acotados, pues los principios que pueden valer para un caso, no son los mismos para otro. Aun así, podemos encontrar un tronco común en cuanto al desarrollo en mayor o menor escala dentro del fenómeno, que puede afectar a nivel ideológico, a determinados rituales o a las herramientas que aprovecha el régimen romano para su extensión.

El culto imperial muestra variedad en cada lugar de expansión. Precisamente con las recientes investigaciones se han demostrado las diferencias de desarrollo entre zonas del imperio, a nivel provincial, municipal o local. De igual manera que los datos obligan a estudios concretos, el propio culto demuestra una evolución difusa que repercute en el análisis. Aun así existen puntos de unión entre los distintos casos, principalmente a través del aparato ideológico, donde la propaganda juega un papel fundamental para su introducción y control del régimen. Es precisamente la delimitación de la concepción propagandística y su plasmación en la Antigüedad, uno de los temas que mayor debate ha generado en la historiografía actual<sup>56</sup>. Alejarnos de la idea actual de propaganda, así como indicar que entendemos como tal para la sociedad romana, es fundamental para comprender parte del culto imperial.

Pese a la presencia de un culto heterogéneo y de una bibliografía muy fragmentada, han existido obras generales que han tratado de dar una visión global del fenómeno, sobre todo desde el punto de vista teórico o ideológico. Estas publicaciones pueden dividirse en aquellas que han investigado el culto imperial dentro de un estudio general de la religión, ya sea en época antigua en conjunto o en época romana en concreto, también a través del análisis sobre los dirigentes, mediante las investigaciones sobre el gobierno en toda la Antigüedad<sup>57</sup>, donde se profundiza especialmente en la naturaleza del poder (normalmente incluyendo Grecia Clásica y Helenística, y se le asigna al periodo imperial un espacio), o bien trabajos concretos sobre el culto a la figura del emperador, eso sí, estructurados en un periodo secular o dinástico, una franja geográfica o desde una perspectiva. Todos los enfoques son perfectamente lícitos, y sirven como armazón para añadir los restantes trabajos concretos que van a permitir una composición e interpretación a diferentes niveles, lo que multiplica la comprensión en el tema y provoca un estudio interdisciplinar y transversal.

---

<sup>56</sup> Para un estudio general que afronta la definición del empleo del término propaganda para la Antigüedad: NAVARRO CABALLERO; RODDAZ, 2006 Cfr DIEZ DE VELASCO, 2001, pp. 13-25 para referirnos a la relación entre religión y propaganda política en el Mundo romano. Así mismo, la importancia de la propaganda en relación al poder para el régimen personal de Octavio en ZANKER, 1992.

<sup>57</sup> Sobre el culto a dirigentes en sociedades Antiguas CERFAUX; TONDRIAU, 1957 Cfr BEARD; NORTH, 1990.

Del mismo modo, existen trabajos aplicados a otros contextos que se alimentan de la divinidad imperial para tratar como antecedentes, como sucedió en la Edad Media y en la Moderna cuando se buscaba en el pasado una explicación para entender las monarquías de sus periodos<sup>58</sup>, o incluso en investigaciones contemporáneas que analizaban estos dos momentos históricos al remontarse a la historia romana. De igual modo, se han producido análisis e intentos de explicación sobre el culto a otros gobernantes en periodos anteriores al romano, como son los relacionados con la Época Clásica y con la Época Helenística, dentro del contexto griego<sup>59</sup>.

Todo este conjunto de trabajos y perspectivas ha partido de claros postulados integrados en los estudios romanos, no solamente históricos. De tal manera que junto a la idea general sobre la religión romana a nivel tradicional, la correspondiente al culto imperial ha sido paralela, considerándose por parte de los intelectuales que se han dedicado a su estudio como un elemento puramente político y carente de cualquier concepto de religiosidad<sup>60</sup> o piedad en sus inicios. Por suerte, hoy en día esos análisis tan lineales y simplistas han dejado paso, si bien, aún se mantienen ciertas ideas superficiales en determinados autores, a una serie de estudios y análisis donde se ha pretendido entender el culto al emperador dentro del proceso general religioso romano, asumiendo sus propias características. Este culto va a manifestar una religiosidad y una piedad también privadas. La religión privada, orientada al ámbito doméstico tradicionalmente, generará una serie de investigaciones como sucede con otras relacionadas con los estudios romanos y es aquí donde se encuentra el gran vacío de la presencia del culto imperial, a nivel bibliográfico y material.

Las principales obras que tendrán alguna vinculación con el culto imperial en el ámbito privado, se realizarán dentro de unos ambientes determinados que responden a esta concepción. La idea del estudio de la religión privada desde esta perspectiva ha estado presente desde finales del siglo XIX, sobre todo a través de los cultos domésticos, y en especial desde las últimas décadas del siglo XX. De hecho, ha afectado a diferentes ámbitos investigadores, que se han enriquecido con el trabajo interdisciplinario. Se ha mencionado la dificultad respecto al estudio de la adoración al emperador por la gran diferencia de implantación en las distintas regiones, y en el caso presente se añade la dificultad por su análisis en espacios recónditos en la sociedad romana. El análisis del fenómeno se enmarca en una serie de espacios, aunque debido a la falta de material se hace inviable el reducirlo a una región, actuando de manera global para diferentes zonas. Además creemos que la evolución diferente de la religiosidad romana para la vertiente privada si permitirá una serie de generalizaciones concretas que afecten a una mayor extensión del territorio imperial romano, ya que corresponderá a lugares más

---

<sup>58</sup> Al respecto: BOUREAU, 1988, BERTELLI, 1990. Así como las imprescindibles obras de KANTOROWICZ, 1957; 1965b, pp. 121-37. Desde un punto de contemporáneo sobre la E. Media y la E. Moderna y el carácter sagrado de los reyes en BLOCH, 1924.

<sup>59</sup> HABICHT, 1970b, FREDICKSMEYER, 1979, pp. 39-61, TAYLOR, 1979, GRUEN, 1984, PRÉAUX, 1984.

<sup>60</sup> Sobre religiosidad en Roma desde una perspectiva tradicional en CARTER, 1911, WARDE FOWLER, 1911) Cfr ESPLIGÁ; MIRÒ I VINAIXA, 2003.

concretos, a actividades culturales y a manifestaciones diversas menos variadas. Vamos a observar su desarrollo en una vertiente menos conocida y en cierta manera inaudita. Se trata de un enfoque novedoso, no porque no se hubiera planteado anteriormente, sino por los pocos trabajos que han tratado dicho tema desde este punto de vista, reduciéndose a pequeños apartados en monografías o a artículos que tratasen su estudio en relación a un culto privado concreto o a la religiosidad doméstica.

Por tanto, este trabajo es de los primeros que analiza de manera global y extensa, dedicándole todas sus páginas, las manifestaciones privadas de adoración al emperador romano. Esto es debido a que, tradicionalmente, la veneración al dirigente romano se ha vinculado a un espacio público, relacionado con aspectos cívicos, siguiendo la estela de la idea preconcebida acerca de la religión romana, la cual responde a una actitud eminentemente ritual<sup>61</sup> y pública. Aunque a dicha definición hay que añadirle el aporte de los cultos privados, extendidos por todo el imperio y básicos en la mentalidad romana. Sobre los trabajos relacionados con las manifestaciones culturales al *princeps/dominus* desde la perspectiva privada se hará un repaso bibliográfico para entender las aportaciones de la presente obra, pero no tendrían sentido si no los analizamos dentro de todo del desarrollo general investigador que ha generado este tema, siendo necesarios englobarlos dentro de todo el proceso.

El propio término de privado deberemos analizarlo y definirlo de manera adecuada, dejando claro que la concepción que tenían los romanos del mismo, a distintos niveles, difiere de la idea actual del mismo. Incluso a nivel historiográfico<sup>62</sup> existe un manejo de la concepción de religiosidad privada un tanto difusa. Precisamente esta visión viene por el prejuicio general que existe hacia la religión romana, su división dual en público-privado, reducido a un cierto maniqueísmo entre lo cívico y lo íntimo. En la mayoría de los casos responde a una extensión de la perspectiva tradicional judeo-cristiana, sobre todo dentro de los estudios religiosos protestantes<sup>63</sup>, que traslada la mentalidad e idea de religión cristiana occidental a las restantes religiones, afectando entre ellas a la romana.

Se han planteado las pautas generales que afectan al desarrollo del estudio presente, donde destacan varios aspectos. En primer lugar ha de tenerse en cuenta que se trata de un trabajo enmarcado dentro del desarrollo religioso romano, pues afecta a un culto que se entronca con la base de la religión romana, además de presentar un componente político clave, y junto a ello una manifestación a través de un espacio poco conocido, donde las conductas y muestras de religiosidad son diferentes. Todo ello sirve para configurar un proceso paralelo al culto imperial tradicional, que puede ser útil para comprender gran parte de su naturaleza, pues no debe caerse en la tentación de repudiar estas muestras, por no encajar exactamente en una configuración previa sobre el tema en

---

<sup>61</sup> Acerca del estudio general sobre el sacrificio en la Antigüedad en WRIGHT KNUST; VARHELYI, 2011.

<sup>62</sup> A este respecto es necesario hacer referencia al artículo de SCHEID, 2011, pp. 29-40.

<sup>63</sup> Así sucede de manera tradicional con autores como U. Wilanowitz-Moellendorf, Mommsen, en cierta manera Wissowa o posteriormente St. Krauter.

cuestión. Forma parte de la vida religiosa y política romana, donde estará la vertiente pública, pero también la privada, lo que hace difícil comprender que por su peso dentro de la sociedad el gobierno romano, así como dentro de las élites a diferentes niveles, dejasen escapar la posibilidad de influir en ella. Las manifestaciones de adoración al emperador, en cualquiera de sus formas<sup>64</sup>, van a empapar a toda la sociedad romana, incluso en una esfera tan reservada, solo que a diferentes niveles.

A este respecto, tras la exposición general de la evolución teórica de la investigación, nos adentraremos en las principales obras y sus ideas que han permitido un avance en el estudio sobre la adoración al emperador romano. Para ello seguiremos un hipotético eje cronológico además de complementarlo con un encuadre temático manteniendo la línea expositiva de las páginas anteriores.

## 1.2. EL CULTO IMPERIAL EN LA HISTORIOGRAFÍA

Entre las obras generales que nos encontramos al adentrarse en el estudio del culto imperial romano, van a estar las que por la situación contextual de su momento analizarán el fenómeno desde un punto de vista histórico. De las primeras que tratan la cuestión está la obra desarrollada por Beurlier<sup>65</sup>, *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, la cual resulta interesante por como engloba todo el proceso, adentrándose hasta el gobierno de Justiniano, ya en el siglo VI con el Imperio en su parte Occidental descompuesto, lo que nos introduce en el denominado periodo de la Tardo-antigüedad, que en aquellos momentos era considerada parte de la Edad Media y no de la Antigüedad, o como un periodo entre ambas siguiendo los postulados de Henri Pirenne<sup>66</sup>. Siguiendo una concepción eminentemente negativa acerca de la adoración al soberano romano, desde principios del siglo<sup>67</sup> pasado está Nock<sup>68</sup> quien, como Syme<sup>69</sup>, plantea las dudas acerca de la autenticidad de las prácticas hacia la figura de Augusto, quien además es considerado como un tirano, siguiendo la idea moderna del término. Estas ideas hay que entenderlas dentro del contexto en que se escriben ambas obras, la expansión de regímenes totalitarios en Europa. Ambas obras siguen una línea eminentemente historicista. Son dos obras de

---

<sup>64</sup> La división que realiza LOZANO, 2010, p.26, entre adoración, honores divinos y pleitesías, para referirse a los términos utilizados para describir las diferentes prácticas. Aunque en el presente estudio se tratará principalmente a las manifestaciones rituales privadas, con la reducción de tipos correspondiente.

<sup>65</sup> BEURLIER, 1891 (Se trata de la reedición y correspondiente publicación de su tesis doctoral de 1890: *Essai sur le culte rendu aux Empereurs romains*. En la Faculté des Lettres de Paris, Ernest Thorin, Paris, in-8°, VIII-357).

<sup>66</sup> La obra quizás más influyente y conocida del autor es *Mahoma y Carlomagno*, obra publicada de manera póstuma tras su fallecimiento (se produce el óbito en 1935). La presente referencia es una reedición en español más reciente PIRENNE, 2008. Por supuesto no podemos olvidar otros clásicos intemporales para el desarrollo del término y, el propio periodo, como MARROU, 1977, BROWN, 1971, WICKHAM, 2008.

<sup>67</sup> PIPPIDI, 1939 es una obra de importancia ya que analiza la divinidad del emperador.

<sup>68</sup> NOCK, 1934, pp. 481-489, así como NOCK, 1947, pp. 102-16.

<sup>69</sup> SYME, 1939.

gran influencia para los futuros trabajos vinculados con el culto imperial, y sobre la historia romana en general. Syme muestra un profundo pesimismo en su introducción ofreciendo una imagen de Augusto muy peyorativa, así como de las personalidades de las que se rodea, construyendo un sistema oligárquico usando la constitución romana como una farsa.

Estudios sobre el culto a los soberanos a nivel general en el mundo grecorromano los encontramos en los trabajos de Cerfaux y Tondriau<sup>70</sup>, y Taeger<sup>71</sup>, que muestran una dedicación a las figuras imperiales, que intenta dar coherencia al desarrollo del gobierno por parte de los dirigentes en la antigüedad y su veneración. Respecto a la obra general de Cerfaux y Tondriau, la cual presenta una extensa bibliografía y da gran cantidad de información sobre los soberanos de la antigüedad (partiendo de Oriente para finalizar en Roma), plantea diferentes cuestiones destacando la significación y alcance de los regentes, como las formas de adoración que toman o las divinidades que encargan. El punto débil de sus planteamientos está en la poca consideración al desarrollo teológico e ideológico que recibieron estos cultos. Encontramos una visión bastante peyorativa del culto a los gobernantes, desde la antigua Grecia, pasando por la figura de Alejandro y llegando hasta el mundo romano, manteniendo los prejuicios de la mentalidad investigadora de influencia cristiana. Así mismo se analiza la figura de los monarcas helenísticos (se hace un especial hincapié en el gobierno ptolemaico) como antecedente para el culto a los emperadores, y la manera en que el culto imperial influye en la construcción de las monarquías medievales y modernas. En relación al trabajo de Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, escrito en el mismo año, se analiza la misma vertiente sobre el gobierno de los dirigentes, aunque en este caso centrado mayoritariamente en el carisma de los regentes. El propio autor plantea como antecedentes de los emperadores romanos la figura de los dirigentes helenísticos. Acerca de las influencias que recibe el gobierno de Augusto, tenemos el excelente trabajo de Weinstock<sup>72</sup>, *Divus Julius*. En su obra analiza a la figura Julio César así como su gobierno y la importancia respecto a sus pretensiones de ser o no de deificado, así como su empleo posterior por Octavio. Sobre la divinidad de César y, sobre todo, las consecuencias, básicamente en la influencia posterior en el régimen establecido por Augusto, han existido múltiples obras pretendiendo dilucidar una solución a la cuestión. Se trata de una extraordinaria obra, con una extensísima producción ilustrada, aunque presenta alguna inconsistencia<sup>73</sup>. Para Weinstock, el desarrollo de las reformas religiosas no parte de Augusto, a quien iba a dedicar en principio la obra, sino de época de César. De hecho al divino Julio le asigna el papel de reformador religioso (término que utiliza un tanto a la ligera, al igual que reforma), planteando nuevos cultos y aceptando los extraordinarios honores que anteceden a los emperadores romanos. De este modo, abarcando un arco temporal desde el nacimiento hasta la muerte de César, analiza la evolución de las medidas religiosas y políticas que

---

<sup>70</sup> CERFAUX; TONDRIAU, 1957.

<sup>71</sup> TAEGER, 1957.

<sup>72</sup> WEINSTOCK, 1971.

<sup>73</sup> La obra presenta algunos fallos debido a que se publica de manera póstuma.

lleva acabo el dirigente romano sirviéndose del método comparativo, sobre todo para examinar las manifestaciones religiosas con otros precedentes y paralelos (en la historia romana y la época helenística) hasta el inicio del Imperio.

La década de los setenta es una de las más prolíficas en estudios sobre el culto imperial, no solo por la cantidad de obras editadas, sino también por la calidad de las mismas. Entre ellas se encuentra un extenso trabajo editado por Boer<sup>74</sup>, *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, quizás una de las obras más influyentes de cara a estudios posteriores. El tema central girará alrededor del culto a los soberanos, donde la adoración a los emperadores romanos tendrá un espacio destacado. Se tratan de las actas correspondientes al simposio realizado en torno al tema que da título a la publicación entre el 28 de Agosto y el 2 de Septiembre de 1972, donde encontraremos a personalidades del mundo de la investigación que destacaban en el periodo<sup>75</sup>. Dentro de sus páginas se muestran análisis desde diferentes puntos de vista, como pueden ser la propia noción moderna que existe sobre el culto a los soberanos, la importancia de los intelectuales<sup>76</sup> y poetas en el desarrollo del culto imperial, quienes a su vez van a estar vinculados a las corrientes de pensamiento cristianas y la interpretación que harán los primeros cristianos sobre el culto a los dirigentes romanos, también al propio efecto que se transmite en las persecuciones o un análisis exhaustivo acerca de la teología política y la sucesión dinástica que repercutirá en ella ya durante la dinastía constantiniana. Se trata de un repaso bastante amplio aunque muy relacionado con los componentes cristianos y el cambio dentro del mundo romano producido por estas aportaciones. Cabe destacar también la gran obra de Hopkins<sup>77</sup>, *Conquerors and Slaves*, donde encontramos un compendio de manifestaciones muy apropiadas sobre el poder imperial y romano. El propio autor abordará la adoración imperial a través de los postulados de la Antropología y la Sociología, brindándole un análisis interesante sobre todo respecto a la divinidad del emperador o los aspectos simbólicos del culto. Plantea una visión opuesta a la que desarrolló Nock años atrás, convirtiéndose ambas obras en las principales referencias por su influencia en los trabajos siguientes dentro de éste estudio.

Dos trabajos muy interesantes posteriores a la obra de Hopkins, son las de Millar<sup>78</sup>, *The Emperor in the Roman World*, y la de Liebeschuetz<sup>79</sup>, que trata de forma general la religión romana, aunque introduce el culto al emperador dentro del proceso constante e

---

<sup>74</sup> DE BOER, 1973.

<sup>75</sup> Entre las obras más importantes están “Consecratio” de Elias Bickerman, “Les apologistes et le culte des souverains” de Jean Beaujeu, “The Imperial Cult in the Persecutions” de Fergus Millar o de G.W. Bowersock: “Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D”.

<sup>76</sup> Un trabajo interesante a este respecto es el vinculado a la influencia de los historiadores en el desarrollo y propaganda de las ideas en época de Augusto, a este respecto es conveniente referirse a: BURGERSDIJK; VAN WAARDEN, 2010. Del mismo modo, es interesante la obra BARBANTANI, 1998, pp. 255-344 o las de SHERWIN-WHITE, 1966 (obra traducida y comentada) y GRIFFIN, 1984, pp. 189-218.

<sup>77</sup> HOPKINS, 1978.

<sup>78</sup> MILLAR, 1977.

<sup>79</sup> LIEBESCHUETZ, 1979.

ininterrumpido del desarrollo religioso en el mundo romano<sup>80</sup>. Millar plantea diferentes aspectos de la actividad imperial, la cual pretende definir a través de la descripción de distintos ejemplos, lo que lleva a una exposición de estos tipos con la pretensión de entender la naturaleza del papel del emperador dentro del sistema político. Por su parte, Liebeschuetz sigue la corriente marcada por Nock, debatiendo sobre la propia esencia del poder imperial y de la figura del emperador, así como su desarrollo a nivel religioso, considerando como imposible que las muestras de adoración hacia el dirigente romano pudieran deberse a un auténtico sentimiento, sino simples actitudes de hipocresía. Lo llamativo de la teoría de Liebeschuetz se encuentra en el propio desarrollo, pues plantea un estudio de la religión romana constante sin rupturas bruscas, a través de la política pública y la moralidad privada, sirviéndose para ello del empleo de distintas fuentes como arqueológicas, literarias, históricas, filosóficas, epistolares o la apologética cristiana. Todo ello le permite conformar una historia religiosa romana desde los últimos coletazos de la República hasta la época de Constantino, desde las propias opiniones de los intelectuales romanos. Se centrará eminentemente en las obras literarias, así como en sus autores, para tratar los diferentes planteamientos y temas que afectan a la religión y por consiguiente a la sociedad romana. Quizás los aspectos más criticables de la obra sean la subjetividad y los prejuicios del autor. En cualquier caso es un aporte interesante, tanto en lo positivo como en lo negativo, el que Liebeschuetz hace a nivel investigador.

Resulta particularmente interesante la recopilación de diferentes investigaciones con distintas perspectivas sobre los cultos a los dirigentes en la Antigüedad recogida en *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*<sup>81</sup>. En la misma encontramos una gran cantidad de artículos desarrollados por varios investigadores donde se ahonda en el culto imperial principalmente a través de las muchas zonas territoriales que ilustran su presencia. El planteamiento parte desde una perspectiva ideológica, religiosa y política, con un peso destacado de la arqueología. Incluso habrá referencias a vinculaciones con cultos privados<sup>82</sup>. El volumen parte con artículos que tratan los antecedentes en la época Helenística, sobre todo centrados en Alejandro Magno, para pasar posteriormente a estudios regionales, donde destacan principalmente, para el ámbito occidental Pompeya e Hispania, y posteriormente para la parte oriental Grecia, durante el periodo Julio-Claudio, y Egipto. Junto a los mismos completan el volumen una serie de artículos que analizan la figura del soberano y su adoración, a través de la promoción personal y el análisis psicológico. De manera general, como fruto del compendio de las ideas transmitidas se llega a las siguientes conclusiones: la mayoría de autores consideran que el culto al emperador tenía una clara intención política, de honrarle y reconocer su poder, más que puramente de afinidad, aunque hay voces opuestas a dicho planteamiento. También que el periodo romano sirvió para

---

<sup>80</sup> Sobre la importancia de la religión y como sirve de eje vertebrador y unitario, la magnífica monografía de FERGUSON, 1987, pp.749–765.

<sup>81</sup> SMALL, 1996, obra dedicada a Fishwick por su 65º aniversario.

<sup>82</sup> En concreto el artículo de Heidi Haenlein-Schaefer: "Die Ikonographie des *Genius Augusti* im Kompital und Hauskult der frühen Kaiserzeit".

universalizar la adoración a los gobernantes respecto a periodos anteriores y, por último, que la religión romana era diferente respecto de la griega debido a su impronta apotropaica que hizo más difícil el desarrollo de los honores a los dirigentes, siendo un logro del periodo imperial su implantación. Respecto a las sus conclusiones podemos destacar tres e indicar que la intencionalidad política no tiene que ir separada de la afinidad personal; que la universalización de la adoración es relativa, teniendo en cuenta el desarrollo del culto a Alejandro en diferentes regiones helenísticas, aunque si es cierto que el culto al emperador romano es extenso y se asienta en dinámicas diferentes; y que las diferencias religiosas responden a más aspectos. Por tanto no podemos reducirlo a una sola línea simplista, sobre todo si reconocemos las influencias helenísticas en la religión romana, así como viceversa, y también en el propio culto imperial.

De la década de los 70 encontraremos otras dos obras destacadas en relación a la figura imperial, las de Fears<sup>83</sup> y Millar<sup>84</sup>. Ambas obras, editadas en el mismo año, 1977, son propiamente monografías centradas en el imperio romano, pero con planteamientos y objetivos diferentes. Por su parte Fears se centra en el carácter divino del emperador y su repercusión a nivel político, así como las acciones de desarrollo que impulsan su posición. Es cierto que su objetivo es explicar las monarquías cristianas y su investidura divina, pero analiza los antecedentes en diferentes culturas antiguas. Dedicar un papel importante a la elección divina de los emperadores, con un énfasis en la teología del poder y la ideología oficial procedente de un carácter divino. Es un pensamiento alejado de las posturas de autores como Nock. Millar se centra más en las acciones políticas llevadas a cabo por el emperador, y la organización gubernamental<sup>85</sup> y administrativa, que se desarrolla cuando hay una consolidación del poder por parte del dirigente romano. Todo ello dentro de un modelo explicado por el propio Millar, donde las relaciones personales y de favores entre emperador y súbditos está en desarrollo para lograr los intereses de unos y otros. Por tanto, plantea un sistema que parte de relaciones de patronazgo, el cual ha influido en toda la historiografía posterior tanto a favor como en contra<sup>86</sup>.

No solamente encontramos obras generales<sup>87</sup> que abordan el tema, otras como mencionados van a centrarse en un periodo determinado dentro del Imperio. Entre los trabajos más recientes que han tratado la figura imperial tenemos los de Clauss<sup>88</sup> y Frascchetti<sup>89</sup>, ambos comprendidos dentro de la dinastía Julio-Claudia. El primero es una importante visión sobre el culto al emperador durante este tiempo, mostrando la

---

<sup>83</sup> FEARS, 1977.

<sup>84</sup> MILLAR, 1977.

<sup>85</sup> Cfr LENDON, 1997. Muy interesante la perspectiva de MCEVOY, 2013.

<sup>86</sup> HONORÉ, 1994.

<sup>87</sup> A nivel nacional resulta interesante la aportación realizada por ALVAR, 1999. Presente dentro de una obra conjunta, aunque breve, desarrolla una buena síntesis de lo que es el culto al dirigente romano y su plasmación a nivel socio-político en el Imperio.

<sup>88</sup> CLAUSS, 1999.

<sup>89</sup> FRASCHETTI, 2005.



conformación de las bases del poder imperial. Lo interesante de la tesis de Clauss es la pretensión de mostrar al emperador romano como un dios viviente, frente a la comprensión tradicional sobre la religión romana y sobre el propio culto imperial de reducirlo exclusivamente a una lealtad política o gesto de sumisión dentro de la concepción de piedad antigua. En el caso de Fraschetti, se centra en el origen del poder imperial a través de la religión, el empleo de los cultos públicos y privados para el interés del sistema y la transformación de los elementos republicanos para el nuevo gobierno.

Otras investigaciones van a partir de estudios generales para aproximarse a una región concreta. Una de las más destacadas corresponde a Sartre, y su *El Oriente Romano*<sup>90</sup>. Este interesantísimo y muy aprovechable trabajo se enfoca a la parte oriental del territorio dominado por Roma. Hace un excelente repaso de la administración oriental a nivel local e imperial<sup>91</sup>, así como un análisis reflexivo sobre la situación y consideración de los emperadores en la parte oriental del Imperio. Como sucede con el magnífico libro de Sartre, encontramos otras publicaciones, en este caso no globales, que analizan la divinidad del emperador romano dentro de un marco geográfico. A continuación mencionaremos algunas de entre toda la variedad existente a nivel historiográfico, por tratarse de las más interesantes o debido a su aportación al estudio por un enfoque novedoso cuanto menos. Así sucede con Bowersock<sup>92</sup>, o con Deininger<sup>93</sup>. La primera obra se centra en el ámbito heleno y con la figura del primer emperador romano de fondo mostrando la relación entre Augusto y el territorio griego. Mientras que el estudio de Deininger pone el foco a su vez en la importante labor provincial dentro de la expansión del culto imperial y el poder romano. Así mismo, una obra que abarca un periodo amplio pero en un lugar concreto, en este caso Cartago, corresponde a Rives<sup>94</sup>. En ella se observa una evolución prolongada en el tiempo, lo que permite una visión amplia del fenómeno.

Anterior en el tiempo está el trabajo siempre referente para estudios en la Península Ibérica de Etienne<sup>95</sup>, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Diocletien*, el cual ocupa también un extenso arco temporal y aporta importantes datos a nivel arqueológico y epigráfico. Sucede de igual manera con la otra de Cid López, *El culto al emperador en Numidia*<sup>96</sup>, que analiza un espacio muy concreto de una región como es África hasta relativamente hace pocas décadas tratada con profundidad. Otros estudios complementarios y básicos para la historia de la Roma africana son los trabajos de Smadja<sup>97</sup> o aglutinando a través de la religión diferentes zonas del Imperio

---

<sup>90</sup> SARTRE, 1994.

<sup>91</sup> En relación a este tema y su importancia por el gran aporte epigráfico: GASPERINI; PACI, 2008.

<sup>92</sup> BOWERSOCK, 1965.

<sup>93</sup> DEININGER, 1965.

<sup>94</sup> RIVES, 1995.

<sup>95</sup> ETIENNE, 1958.

<sup>96</sup> CID LÓPEZ, 1987.

<sup>97</sup> SMADJA, 1980 comparar respecto al culto provincial con SMADJA, 1985, pp. 541-555.

incluyendo África el trabajo de Le Bohec<sup>98</sup>. Así mismo una zona tan interesante como Siria, permite un desarrollo a lo largo de varias centurias a través de Bru<sup>99</sup>.

También mostrando la relación interprovincial, en este caso Occidental, tenemos el de Liertz<sup>100</sup>. Una obra reciente relativa a las manifestaciones al emperador romano en la Chipre romana, región poco tratada normalmente y en este caso desde una perspectiva principalmente iconográfica<sup>101</sup>, es el desarrollado por Takashi Fujii<sup>102</sup>.

El estudio de Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*<sup>103</sup>, relacionado con las prácticas rituales en la Galia romana es muy diferente, resultando francamente interesante ya que analiza de manera diferente el espacio arquitectónico y se sumerge en el desarrollo conceptual. De manera más alejada, respondiendo a Asia, nos encontramos con la investigación realizada por Gabrielle Frija<sup>104</sup>. En la misma se trata el culto provincial en esta remota región del Imperio, y especialmente la labor emprendida por el sacerdocio<sup>105</sup> en esta función de expansión y mantenimiento del culto.

Para la siempre importante Grecia hay una abundancia de trabajos, por su labor fundamental dentro del Imperio, ya sea por razones ideológicas, culturales o políticas. De este modo cabe destacar a Camia<sup>106</sup>, así como los recientes y conocidos trabajos de Kantiréa<sup>107</sup> y Lozano<sup>108</sup>, quienes analizan en ambos casos el culto a los emperadores romanos. La primera obra de Kantiréa hasta época Flavia, siendo uno de los trabajos más completos que podemos encontrar, y la obra de Lozano trata la divinidad del emperador, así como las manifestaciones de culto durante la dinastía completa Julio-Claudia y para la provincia de Acaya. Del mismo modo, para el conjunto de Grecia aunque vinculada a la función de las ciudades, a través de las Necorías, en su contacto con el poder romano, es conveniente destacar a Barbara Burrell<sup>109</sup>. En esta obra la escritora nos sumerge de manera muy aguda en el estudio sobre dicha institución y su desarrollo. Tratándose de un elemento de gran importancia no solamente en el desarrollo del culto imperial, sino en el desarrollo político que va a tener la liga provincial de las ciudades, así como su relación con el Senado y los emperadores romanos. De hecho, analiza los momentos de presencia y ausencia de la institución, así

---

<sup>98</sup> LE BOHEC, 1994. De modo general no se puede olvidar la obra de RIVES, 2001, pp. 425-436.

<sup>99</sup> BRU, 2011.

<sup>100</sup> LIERTZ, 1998.

<sup>101</sup> El aspecto iconográfico sirve como eje para diferentes obras relacionadas con el Culto Imperial, así sucede con ROSE, 1997a; 1997b, pp. 108-20.

<sup>102</sup> FUJII, 2013.

<sup>103</sup> DERKS, 1998.

<sup>104</sup> FRIJA, 2012.

<sup>105</sup> Estudio general sobre el sacerdocio en Roma en VANGGAARD, 1988 Cfr PUECH, 1983, pp. 15-43 y VAN HAEPEREN, 2002. Sobre los arvaes vid. SCHEID, 1990. Para la modificación que se produce en los sacerdocios durante el final del Imperio RÜPKE, 2011, pp. 216-273.

<sup>106</sup> CAMIA, 2011.

<sup>107</sup> KANTIRÉA, 2007.

<sup>108</sup> LOZANO, 2002 Cfr RIZAKIS, 1997, pp. 15-36.

<sup>109</sup> BURRELL, 2004.

como la instauración o destitución por parte de los diferentes emperadores, en ocasiones rompiendo con la política impulsada por sus antecesores. Presenta un gran catálogo acerca de las evidencias de *neokoroi* y hace un gran análisis de su actividad. Es sin lugar a dudas una de las obras referencias en la actualidad para el tema.

No podemos olvidarnos del estudio fundamental, por influencia y, prácticamente desde el trabajo de Hopkins, emprendido por Price<sup>110</sup>. Su trabajo, dada su repercusión, ha resultado clave en los estudios sucesivos en relación al culto imperial. Está centrado en la región romana de Asia Menor y presenta una gran variedad de propuestas nuevas, sobre todo en relación a los rituales. Así mismo sirvió para plantear muchos interrogantes que se tratarían en futuros trabajos sobre el fenómeno de la adoración al emperador en su conjunto, respondiéndose los distintos planteamientos y preguntas por sucesivos autores<sup>111</sup>. Quizás uno de puntos débiles de este trabajo es su tratamiento del culto como algo sincrónico, pasando por alto el fenómeno desde una visión diacrónica, sobre todo en relación a algunos planteamientos. No obstante, es pionero en la base de modelos actuales para el culto imperial en los sucesivos investigadores, siendo sus observaciones generales la base para el estudio en la parte oriental del Imperio, entre los mismos la propia Burrell.

Igualmente es un referente la magnífica monografía publicada hace unos años por I. Gradel, denominada *Emperor Worship and Roman Religion*<sup>112</sup> que, aunque se encuentre bajo ese título tan genérico se centra especialmente en la península itálica, aportando importantes elementos para la comprensión de la adoración al emperador y enlazando con la religión romana en un discurso integrador. En algunos aspectos responde al planteamiento ejercido por Price y otros autores anteriores. Del mismo modo, analiza el culto al emperador considerándolo en cierta manera un “título”, más allá de los aspectos exclusivamente religiosos y políticos, que sirve para demostrar el poder absoluto que ejerce el *Princeps* sobre el pueblo romano. Realiza un repaso cronológico al desarrollo cultural, con un profuso énfasis en las transformaciones llevadas a cabo durante el inicio del principado, sumergiéndose incluso en referencias a cultos privados no solamente públicos. Finalmente, dedica un capítulo a la “deificación” de manera oficial en el estado, entroncada con la religión. Así mismo, se centra en analizar los aspectos rituales del culto, así como el análisis acerca de su propia naturaleza. Más que la creencia en sí, importa la acción del sacrificio, siendo fomentada por el propio paganismo romano. Para ello replantea algunos criterios establecidos acerca del culto y la propia religión romana, así como el empleo de otros términos sobre los tradicionales (*Emperor worship* sobre *Imperial Cult* por ejemplo). Junto a ello cabe destacar una gran aportación de documentación y un desarrollo interdisciplinar admirable.

Influenciada por las obras de Price y Hopkins, tenemos otra obra de referencia para el estudio del culto imperial a nivel global. Es la de Fishwick editada en varios

---

<sup>110</sup> PRICE, 1984.

<sup>111</sup> Entre ellos los anteriormente señalados Burrell, Clauss o Gordon.

<sup>112</sup> GRADEL, 2002.

volúmenes<sup>113</sup>. Esta monumental obra se centra en el Occidente romano, rompiendo la tendencia a analizar una pequeña región o provincia, mostrando un trabajo mastodónico, a la par que complejo. Pero lo más interesante del aporte de Fishwick responde a su meticulosa metodología, la cantidad de aportaciones que realiza y su extensión con pretensión de dar un carácter completo al estudio. De hecho, la cantidad de material que aporta, a diferentes niveles como arqueológicos o epigráficos, sirve de referencia en la actualidad (y con total certeza para el futuro) a todos los estudios de culto imperial que se van a desarrollar, así como a futuros trabajos de historia social romana. No obstante, precisamente por la gran cantidad de recursos y su apabullante cantidad de planteamientos, resulta complejo para su estudio. En cualquier caso, es básica para los estudios provinciales en relación a la adoración al emperador y su organización a lo largo del Imperio. Entre la obra de Price para Oriente y la de Fishwick para Occidente, se puede desarrollar un trabajo completo para todo el territorio Imperial. Curiosamente ambos autores son defensores de la necesidad de estudiar el culto al emperador romano desde una perspectiva provincial<sup>114</sup>.

Muchos trabajos se han derivado de los análisis relacionados con las provincias romanas y su veneración hacia el poder imperial, sobre todo gracias a las monografías de Price y Fishwick, cada una con sus enfoques teóricos, pero complementarias. Estudios como el de Ando<sup>115</sup>, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, ahondan en esta idea de dotar a los estudios del culto al emperador de un buen análisis a nivel provincial<sup>116</sup>, fomentando el enfoque en temas diversos, en este caso el aspecto ideológico. Igualmente encontraremos obras que se centren en las relaciones con las élites<sup>117</sup> locales y provinciales. También han surgido trabajos relativos a estudios relacionados con identidades<sup>118</sup> en el mundo romano. Siendo un complemento perfecto para el análisis a nivel provincial y local.

Otros trabajos fundamentales dentro de la historiografía del culto imperial son los que versan sobre periodos dinásticos. Algunos de ellos desarrollados ya en la década de los años 30<sup>119</sup>. Entre los más destacados está el análisis de K. Scott<sup>120</sup>, para el período de la dinastía Flavia, así como el importantísimo enfoque de Friesen<sup>121</sup>, el cual aglutina un trabajo en una zona concreta como es Éfeso junto a una dinastía imperial concreta como

---

<sup>113</sup> FISHWICK, 1987-2005.

<sup>114</sup> PRICE 1984, p.20 hace referencia a este aspecto al inicio de su obra y FISHWICK 1987-2005, vol. I.1, p. IX.

<sup>115</sup> ANDO, 2000. Sobre el desarrollo ideológico del mundo grecorromano en SYME, 1957 y, sobre todo, VEYNE, 2009.

<sup>116</sup> MÜLLER, 1997, pp. 19-21.

<sup>117</sup> GAUTHIER, 1985, GEAGAN, 1979, pp.59-68, GEAGAN, 1997, pp. 19-32, LOZANO, 2007, pp. 185-204, BENDLIN, 1997, pp.35-68) y ZUIDERHOEK, 2009.

<sup>118</sup> MATTINGLY, 2004, pp. 5- 25 Cfr REVELL, 2009, así como la obra general de RASMUSSEN; RASMUSSEN, 2008.

<sup>119</sup> ROSTOVITZ, 1930, pp.1-26 y TAYLOR. 1979, principalmente centrada en Augusto.

<sup>120</sup> SCOTT, 1975) la 1ª edición, corresponde a 1936, por Kohlhammer ed., Stuttgart. Presentando posteriormente, esta reimpresión en 1975 con algunos postulados nuevos y reformulaciones.

<sup>121</sup> FRIESEN, 1993.

es la Julio-Claudia la cual establece el culto y lo desarrolla en toda la región, no obstante habla de la importancia del culto provincial en el *Sebastoi* por parte Flavia, convirtiéndose en un culto a la propia familia. En cualquier caso, plantea una introducción general sobre el culto en Asia y su plasmación posterior en Éfeso.

Junto a los estudios generales para regiones o provincias, encontramos algunos centrados en dinastías concretas pero que analizan factores iconográficos o el empleo de la ideología. Así sucede con la conmemoración dinástica y el empleo de los retratos durante los inicios del principado dentro de los estudios de Rose<sup>122</sup>, o el reciente análisis para la dinastía Severa de Clare Rowan<sup>123</sup>. Ambos autores ofrecen un punto de vista interesante, integrando los análisis iconográficos e ideológicos en dos periodos imperiales alejados en el tiempo. No debemos olvidar para los antecedentes del culto al emperador y el desarrollo de las medidas religiosas por parte de Augusto, así como la utilización de la simbología, triunfos y propaganda imperial la magnífica obra de Zanker<sup>124</sup>, *Augusto y el Poder de las imágenes*. En relación al Bajo Imperio tenemos el excelente trabajo de Bergmann<sup>125</sup>. Esta obra estudia los retratos imperiales durante la tercera centuria, presentando gran cantidad de documentación e información. Es un trabajo extenso que analiza de manera pormenorizada los estilos sobre las cabezas de los gobernantes y la plasmación de influencias romano-helenística. Principalmente en torno a la imagen radiada, la iconografía solar, y como la imagen es un indicador del cambio simbólico político en la consideración divina del emperador, usado para las relaciones entre el dirigente y el dios Sol, así como con Apolo y Helios.

El estudio relativo a la divinidad imperial y su plasmación a nivel ideológico, ha generado gran cantidad de investigaciones, no solamente vinculadas con aspectos formales desde la perspectiva iconográfica, sino a través del tratamiento de ideas conceptuales y abstracciones que han sido empleadas para la conformación del aparato teológico y teórico en relación a la figura del emperador, su concepción divina y la interrelación con el aparato estatal. De este modo veremos diferentes aspectos, como virtudes<sup>126</sup>, elementos ideológicos<sup>127</sup> o entroncamiento con abstracciones<sup>128</sup>.

También han surgido trabajos relacionados con ceremonias y rituales, entre los más importantes son los relacionados con los funerales imperiales. Los mismo han podido tratarse desde un desarrollo general dentro de todo el proceso funerario vinculados con los emperadores (lo comúnmente denominado como *funus imperatorum*<sup>129</sup>), o por el

---

<sup>122</sup> ROSE, 1997a.

<sup>123</sup> ROWAN, 2012.

<sup>124</sup> ZANKER, 1992.

<sup>125</sup> BERGMANN, 1998.

<sup>126</sup> FEARS, 1981a, pp. 827-948 y MATTINGLY, 1937, pp. 103-117.

<sup>127</sup> Tanto para las virtudes como para elementos ideológicos en CHARLESWORTH, 1937, pp. 105-133.

<sup>128</sup> MELLOR, 1981, pp.950-1030 y GREGORI, 2006, pp. 307-330.

<sup>129</sup> ARCE, 1988, RICHARD, 1978, pp.1121-1134, RICHARD, 1966b, pp. 66-78, DAVIES, 2000 y KRAFT, 1967, pp. 189-205.

contrario dividirlo sobre todo a raíz de la concepción de la teoría del “doble cuerpo”<sup>130</sup>, en trabajos específicos sobre los rituales de la *Consecratio*<sup>131</sup> y la *Apotheosis*<sup>132</sup>.

Los nuevos enfoques intelectuales y las aportaciones metodológicas, han llevado a un constante proceso de desarrollo investigador. Como mencionamos anteriormente, las diversas escuelas, como la de Annales, y los planteamientos promovidos por distintas disciplinas han repercutido, desde el siglo pasado, en el surgimiento de trabajos que hasta hace unas décadas prácticamente eran terrenos yermos. Ha facilitado del mismo modo, no solamente nuevas perspectivas sobre temas ya existentes, sino que ha permitido un análisis temático novedoso. Además los aportes sobre todo a la historia social, han logrado una visibilidad en vinculación con grupos sociales olvidados o pasados por alto. Dicho proceso ha repercutido también en la historiografía relacionada con la adoración imperial, apareciendo investigaciones enfocadas a partes de la población que juegan un papel decisivo también en el desarrollo del fenómeno. Así sucede con monografías sobre los esclavos y libertos<sup>133</sup>, o con las mujeres, principalmente las emperatrices<sup>134</sup> que juegan un papel decisivo en el culto.

El estudio del mundo cristiano y su evolución a lo largo de la sociedad romana ha recibido mucha atención desde los primeros análisis históricos. Además los postulados cristianos se emplearon en las investigaciones para otros ámbitos, jugando un papel importante, como ya citamos, en la historia romana y los estudios relacionados con las religiones en la Antigüedad. La relación marcadamente negativa que tuvo respecto al culto imperial, el cual se presentaba en franco rechazo con la sociedad cristiana, ha ido dejando paso a un estudio profundo, flexible y objetivo, si aceptamos el empleo de dicho término para la investigación histórica, y ahondando en nuevos planteamientos y perspectivas, generando trabajos muy interesantes. Desde diferentes disciplinas y propuestas, ya sea a nivel social, cultural, económico o filosófico, se han producido avances considerables. Lo mismo han partido de trabajos genéricos, tratando diversos temas, y como no podía ser de otra manera ha terminado por afectar al culto imperial. De tal manera que han surgido gran diversidad de trabajos en los cuales se ha tratado el cambio conceptual de un imperio pagano a un imperio cristiano, así como las relaciones

---

<sup>130</sup> CUMONT, 1896, pp. 435-452 y KANTOROWICZ 1957. En relación a la denominada “Teoría del doble cuerpo” BICKERMAN, 1929, pp.1-34. Sobre el doble entierro de Antonino Pío: HÖLHL, 1938, pp. 169-185. Tratando los diferentes aspectos: PEREA YÉBENES, 2005, pp.103-120.

<sup>131</sup> BICKERMAN, 1973, pp. 1-37, KIERDORF, 1986, pp. 43-69, KLEINER, 1987, PRICE, 1987, pp. 56-105, ATTILIA, 1987, pp. 29-34.

<sup>132</sup> RICHARD, 1966a, pp. 784-804, RICHARD, 1966c, pp. 127-142, DE WITTE, 1878, pp. 6-8, STRONG, 1915, CUMONT, 1917, pp. 35-118, BAYET, 1939, pp. 141-171, L’ORANGE, 1947, HARMATTA, 1979, pp.305-319, SCHILLING, 1980, pp. 137-152, COARELLI, 1983b, pp. 41-46 y HOPKINS, 1983.

<sup>133</sup> WEAVER, 1972. Resulta igualmente interesante el estudio legislativo de GONZÁLEZ ROMÁN, 2003, pp. 349-361.

<sup>134</sup> MIKOCKI, 1995. Sobre representaciones y la figura femenina de la familia imperial: ALEXANDRIDIS, 2004, los trabajos de CID LÓPEZ, 1995, 1998, pp.139-155 y de MIRÓN PÉREZ, 1996).

entre los emperadores y los cristianos<sup>135</sup>, persecuciones<sup>136</sup> inclusive, además el desarrollo de la Iglesia y su relación con el estado romano<sup>137</sup> o sus políticas relacionadas con la religión llevadas a cabo en el Imperio, que han afectado a la propia religión romana, así como la transformación<sup>138</sup> producida durante el s. IV d.C. principalmente.

Junto a esta ingente cantidad de obras relacionadas con la adoración imperial, que han profundizado en uno u otro campo, así como en diferentes periodos y lugares, existen otra serie de trabajos que muestran perfectamente la conjunción de investigaciones y su gran variedad. Estas publicaciones recientes han aglutinado la idea de interdisciplinariedad, buscando la conjunción de distintas propuestas, perspectivas y ciencias. Así sucede con la edición por parte de L. Gasperini y G. Paci<sup>139</sup>, y también con la publicación italiana de los editores G. A. Cecconi y C. Gabrielli<sup>140</sup>. Ambas corresponden a congresos celebrados en los últimos años, y demuestran la vigencia de la investigación relacionada con el culto imperial, pudiendo contemplar que goza de “buena salud”. A este respecto hay que añadir el congreso internacional celebrado en el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, entre el 18 y 20 de Mayo de 2006, que bajo el título de Culto Imperial: política y poder<sup>141</sup>, en cuyas actas se recogen las ponencias desarrolladas por algunas de las eminencias que han dedicado algún estudio al culto al emperador principalmente centrado en las provincias hispanas, aunque hay artículos que analizan desde perspectivas y problemas más globales el tema central.

Por ultimo mencionar, no con menor importancia, la novedosa obra colectiva realizada por Jeffrey Brodd y Jonathan L. Reed<sup>142</sup>. En la misma encontraremos una serie de artículos correspondientes a las sesiones realizadas por la *Society of Biblical Literature* en 2009. Dicho volumen pretende, a través de los estudios realizados por diferentes especialistas, plantear enfoques alternativos, desde la teoría, la metodología, la arqueología, la epigrafía o el arte, con una clara intención de vinculación disciplinar, analizar el culto al emperador. Dentro de dicha publicación encontraremos el controvertido artículo “The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?” de Karl Galinsky<sup>143</sup>, que ha provocado un debate intenso en la historiografía acerca de la naturaleza del culto al emperador, tomando en consideración otros aspectos más allá de los políticos. De hecho, las restantes contribuciones presentes en la publicación van encaminadas a responder a este trabajo y sus propuestas. Dentro de los planteamientos

---

<sup>135</sup> Sobre el gobierno de Zenón y las políticas religiosas, así como las relaciones con el mundo cristiano, movimientos, revueltas, estructura eclesiástica del periodo y desarrollo histórico. KOSINSKI, 2010.

<sup>136</sup> STE. CROIX, 1964, pp. 28-33, TAYLOR, 2006, pp.555–582.

<sup>137</sup> BRENT, 1999.

<sup>138</sup> LANE FOX, 1988.

<sup>139</sup> GASPERINI; PACI, 2008.

<sup>140</sup> CECCONI; GABRIELLI, 2011.

<sup>141</sup> El libro que recoge todas las ponencias corresponde a NOGALES BASARRATE; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2007.

<sup>142</sup> BRODD; REED, 2011.

<sup>143</sup> Cfr con los planteamientos expuestos en relación al debate impuesto/espontáneo en LOZANO 2011, pp. 475-519. Otro trabajo de Galinsky interesante, en este caso sumergido en la historia social y la figura de Augusto, corresponde a GALINSKY, 2012, Cfr con ECK, 2007, SOUTHERN 1998 y LEVICK, 2010.

realizados por Galinsky destaca especialmente el hecho de que no considera la veneración al *Princeps* centralizada, dando distintos ejemplos de manifestaciones en provincias romanas, y que no presenta un dogma oficial. Asegura que se trata de una serie de prácticas a nivel local, según evidencias materiales, que ponen de manifiesto como las comunidades existentes en Roma negociaron su posición dentro del sistema. Junto a ello está la consideración de que las prácticas religiosas establecidas no permiten hablar de un culto imperial definido. A partir de este planteamiento se realizan los diferentes artículos respondiendo desde otras propuestas variadas.

Los planteamientos expuestos por Galinsky sirven de síntesis a los postulados teóricos que se habían manejado en torno al culto imperial en los años anteriores. Estos solían oscilar o bien entre la consideración del culto como monolítico o bien sin un núcleo concreto y siendo un fenómeno plenamente disperso. Entre medias de ambos postulados se mueven las restantes concepciones, permitiendo un debate sano y enriquecedor y que ha generado el crecimiento del estudio sobre esta materia en las últimas décadas.

### **1.3. LOS ESTUDIOS RELATIVOS A LA RELIGIÓN PRIVADA Y SU IMPACTO EN EL CULTO IMPERIAL.**

Hasta el momento hemos expuesto las obras generales relativas al estudio del culto imperial en su desarrollo estándar, que podemos interpretar como eminentemente “público”. Pero el mundo académico ha pasado por alto, en la mayoría de los casos, su seguimiento en profundidad sobre sus vinculaciones con la esfera privada, a pesar de ser un factor que afecta a muchos escenarios del mundo romano. Quizás se deba a la dificultad para delimitar el espacio y la propia concepción de lo “privado”, bien por que tradicionalmente el fenómeno no ha sido concebido en otra perspectiva, o por los problemas metodológicos que han podido originarse, sobre todo debido a la descontextualización, que dificulta su rastreo. No obstante, sí han existido obras que han transitado por este campo, aunque no excesivas, resultando muy difícil su separación de los estudios sobre cultos domésticos y prácticas rituales vinculadas, entendiendo que parte de la religiosidad privada pasa por un entroncamiento con estos elementos. Por consiguiente, y pese a las escasas referencias sobre el culto imperial en esta vertiente, es necesario el desarrollo de un trabajo que aglutine toda esa información dispersa, así como interpretarla para generar un conjunto coherente. Todo ello con las complicaciones evidentes, pero con la certeza de enriquecer el discurso y aportar una nueva línea de investigación que permita conocer más la adoración hacia los emperadores romanos.

Dentro de la vida íntima y doméstica que suele asimilarse a esta porción de la realidad, se han extendido los estudios al respecto. Desde las obras iniciales, al albor de los descubrimientos y con una clara relación con la Historia del Arte, pasando por los grandes referentes decimonónicos, hasta las más actuales, fruto de la recuperación por el interés en la religión privada, vamos a encontrar un amplio campo de investigación. Por supuesto, en la actualidad no podemos pasar por alto la importancia del influente



trabajo de Ariès y Duby<sup>144</sup>, ya que delimitó un terreno hasta entonces difuso. No obstante, la concepción de la vida privada no es exclusiva de esta obra, ya desde el siglo XIX en regiones europeas, la mano de la sociedad burguesa que demandaba nuevas necesidades, se desarrolló esta concepción.

De hecho, se debe reconocer la clara influencia decimonónica para la investigación de dicho espacio, la cual ha mantenido además una vinculación con el mundo puramente familiar, doméstico y vinculado a un individuo o un grupo reducido. Se ha enfrentado al espacio público, cívico y abierto a todos. Este espacio se va a relacionar directamente con la religión privada<sup>145</sup>, la cual se va a definir con cierta ambigüedad, y además va a extender dicha disyuntiva al desarrollo de las corrientes y doctrinas que la han estudiado y analizado desde el siglo XIX. De igual manera, no podemos entender su evolución sin ir pareja a los trabajos relativos a los cultos públicos o a la religión pública, ya que consideran a la misma como cívica, frente a la privada considerada como más individual. A través de estos postulados, se entenderá que la religión romana manifestada en el ámbito privado, al ser asimilada como individual, llegará un momento en el cual superará a la religión de la ciudad (entendida como cívica), la cual no podía adaptarse a la demanda de las personas. Con estas premisas y pese al mantenimiento de investigaciones al respecto, su análisis pasará inadvertido dentro del extenso estudio de la historia europea. Por ello, hasta décadas próximas no existió la necesidad de su delimitación, con la firme intención de no extraviarse en su estudio y acabar tratando de nuevo la vida cotidiana, la cual estaba vinculada a la vivienda y la habitación, o dirigirse a la historia del individualismo e intimidad<sup>146</sup>. Por tanto, se debe reconocer que la concepción sobre la separación de los espacios privado y público parte de connotaciones y pensamientos contemporáneos, por lo que se debe tener cuidado en su empleo para otros periodos históricos, evitando así anacronismos, pero, por el contrario, puede lograr un análisis profundo y novedoso por su enfoque.

No debemos dejar de valorar que este tipo de estudios centrado en la parte de la vida más privada, permitió reconocer la existencia de nuevos espacios en su interior, ocupados por diferentes grupos sociales y de edad, quienes además hasta entonces habían sido poco tratados (mujeres, niños, ancianos, sirvientes, libertos, clientes...), si bien había algunos estudios precursores. La consecuencia de esta aceptación de delimitaciones supondrá la asimilación de choques entre ellos, que no tienen que ser violentos, y la demostración de la diversidad existente del espacio privado.

La concepción más tradicional acerca de la consideración de la religión privada se convertirá en una especie de desafío para la Historia de las religiones, tratando de

---

<sup>144</sup> ARIÈS; DUBY, 1993. Se trata del volumen correspondiente a la Hª Antigua, la idea original fue plantear un trabajo orientado a la Historia Moderna europea, del mismo modo debemos separar la ideología política de los editores. Aun así pronto se abrió el abanico para sumergirse en otros periodos históricos, y se pudo desarrollar los estudios en otros campos como la infancia, la vida familiar, la muerte, y otros aspectos hasta entonces si no apartados, poco tratados por la investigación occidental.

<sup>145</sup> SCHEID, 2011 Cfr BENDLIN, 2000, pp. 115-135; 167-171 y BENDLIN, 2006, pp. 227-256.

<sup>146</sup> ARIÈS, DUBY, 1993, pp.12-13.

resolver esa discusión hasta mediados del siglo XX. Estas investigaciones se apoyarán en la antropología histórica, la cual va a intentar aceptar el propio comportamiento de los individuos que vivían en la Antigüedad pero a través de los postulados cristianos, siguiendo un proceso similar al ya mencionado respecto al estudio general de las religiones, y en particular, la romana.

Este planteamiento obtuvo carta de naturaleza y se mantuvo durante largo tiempo dentro de la investigación, incluso se desarrolló junto a determinadas corrientes como la historia comparada, que pretendían entender la alteridad antigua a través de los comportamientos de sociedades de la época en regiones alejadas. Cabe decir que dicha perspectiva es puramente occidental, propia de ideas en cierta manera neocoloniales y de principios religiosos cristianos. De este modo aparecen los estudios de Durkheim<sup>147</sup> en Francia sobre los orígenes de las religiones, el apoyo en la escuela alemana a la influencia del pensamiento de Hegel<sup>148</sup> y toda una serie de autores posteriores entre los que encontramos a Von Wilanowitz-Moellendorff<sup>149</sup>, así como a Mommsen<sup>150</sup>, Wissowa<sup>151</sup>, Cumont<sup>152</sup> o Toutain<sup>153</sup>, entre otros, y que defendían esta visión evolucionista. Esta visión evolucionista planteaba que se acaba conociendo la “verdadera religión” y sus conceptos, es decir aquellos que desembocan en el mundo cristiano, gracias al estudio de otras religiones y creencias. Posteriormente será continuado por parte de la fenomenología<sup>154</sup> del siglo XX, aunque adaptando sus preceptos. Es con la irrupción de la Antropología religiosa de mediados de siglo cuando se rechacen dichas perspectivas, lo cual abre el camino a nuevas concepciones donde se comienza a estudiar estas religiones desde un punto de vista interno, rompiendo con concepciones anteriores.

Resulta interesante observar como, tradicionalmente, los postulados vinculados a los estudios religiosos han querido encontrar en la religión privada un atisbo de auténtica religiosidad en comparación a la pública que, a juicio de muchos autores, había quedado como una especie de utilización gubernamental para la manipulación de las masas, así como una especie de medio de control a través del poder político y social<sup>155</sup>.

Podemos aceptar, en parte, la idea del empleo de la religión para fines políticos; de hecho, es constatable a lo largo de toda la historia, pero no es un elemento exclusivo y las manifestaciones públicas no tienen por qué implicar una falta de consistencia

---

<sup>147</sup> DURKHEIM, 1912.

<sup>148</sup> HEGEL, 1807.

<sup>149</sup> VON WILANOWITZ-MOELLENDORFF, 1921.

<sup>150</sup> MOMMSEN, 1854-1856.

<sup>151</sup> WISSOWA, 1912.

<sup>152</sup> CUMONT, 1929.

<sup>153</sup> TOUTAIN, 1905-1911.

<sup>154</sup> Hay que valorar la fuerte influencia de Bentano en el pensamiento de Edmund Husserl, también destacarán Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. Del mismo modo, la influencia en el desarrollo de la fenomenología por parte de Mircea Eliade es fundamental. Para comprender su pensamiento resulta imprescindible recurrir a ALLEN, 1985.

<sup>155</sup> WOOLF, 1997, pp. 7-84.

religiosa. En este sentido juega un papel clave el concepto alemán de *Religiosität* (que asimila la escuela francesa a través del término *Religiosité*), ya que presenta una carga semántica basada en ideas cristianas; en concreto, esconde una conciencia religiosa protestante que estará presente al menos hasta la Iª Guerra Mundial. Se plantea una consideración de religiosidad auténtica, frente a las muestras externas, y donde hay una especie de marco para la demostración de las emociones y sentimientos a nivel individual. También encierra la idea de plan un religioso universal, donde se incluye la experiencia religiosa de la persona dentro de un todo. Aquí es fundamental el pensamiento de Fr. Schleiermacher<sup>156</sup> a inicios del XIX, ya que esa mentalidad personal estará por encima de cualquier pensamiento, acto o actividad, es decir, es más una especie de certidumbre entendible como la fe. Este principio estará por encima de cualquier concepción de instituciones religiosas, y, por tanto, por encima de una concepción pública de la religión. En el mundo romano se correspondería con la piedad, pero no en el sentido pagano, sino al concepto que desarrolla posteriormente el cristianismo. Aunque también sea dicho, este pensamiento no descarta que puedan existir estas muestras de piedad religiosa en el paganismo, encaminado hacia ciertas inclinaciones. Esta idea puramente cristiano-protestante es la que explicará la llegada del cristianismo desde una perspectiva Hegeliana y la que trataron de analizar desde distintas propuestas autores como Georg Simmel<sup>157</sup> o Max Weber<sup>158</sup>.

Al mismo tiempo esa religiosidad entendida como una disposición fundamental a nivel psicológico y emocional es clave en el discurso sociológico, para entender el nacimiento de la religión. Una de las mayores críticas que surgieron a estas interpretaciones estuvo en que la imposibilidad de aplicar este concepto de religiosidad a la Antigüedad, por basarse en postulados diferentes y por emplearse para análisis de periodos históricos anteriores. El empleo de dicha perspectiva se ha mantenido. En este sentido uno de los problemas habituales en la investigación ha sido hacer equivaler religión y religiosidad, cuando ambas no tienen que significar lo mismo.

Dentro de esta línea interpretativa siempre ha estado presente el desarrollo de la diatriba entre lo individual y lo colectivo y que algunos autores han querido hacer corresponder con una tensión religiosa, partiendo de un modelo teológico de la historia de las religiones. Dicha confrontación está presente hasta la actualidad, aunque es conveniente precisar que ambos campos pueden formar parte de un mismo desarrollo, en este caso religioso. Es decir, una comunidad cívica estará compuesta por una unión de individuos con un objetivo común y con motivaciones propias o particulares<sup>159</sup>. Pero junto con sus pensamientos propios, se puede dar una manifestación de carácter privado con un sentido de grupo, o incluso aunque fuera individual no significa que posea mayor o menor carga religiosa.

---

<sup>156</sup> SCHLEIERMACHER, 1799. Aunque la obra esté publicada a finales del XVIII, es considerada de influencia en el pensamiento del XIX, así como obras sucesivas del autor publicadas ya en ese siglo.

<sup>157</sup> SIMMEL, 1912

<sup>158</sup> WEBER, 1997 Cfr RODRIGUEZ, 1995, pp. 45-67, BENDIX, 1962 y MAIER, 1990, pp. 101-123.

<sup>159</sup> SCHEID, 2011, p. 34.

Independientemente de la consideración de religiosidad respecto al ámbito privado o al público, es indudable la vinculación del primero de ellos con los cultos domésticos. A partir de estos, nacería la conciencia de estudiar y analizar dicho espacio. Tradicionalmente ha sido un tema muy analizado dentro de la investigación correspondiente a la antigua Roma. De hecho, desde mediados del siglo XIX comenzaron a analizar la religión romana y, en concreto, la siempre controvertida vertiente privada. Buscaban averiguar las motivaciones, el significado, el desarrollo y sobre todo el aspecto simbólico que llevaba a los romanos a manifestar su religiosidad desde el mundo doméstico. Los estudios al respecto crecieron considerablemente en este campo principalmente gracias a las excavaciones en Pompeya y Herculano, iniciadas en el siglo XVIII e investigadas bajo el auspicio y patronazgo del rey Carlos III de España desde dicho siglo. Gracias a los trabajos arqueológicos en ambas ciudades se pudo conocer de manera más amplia la vida y costumbres de la sociedad romana. Todo lo correspondiente a lo cotidiano fue puesto a la luz generando una fascinación y un deseo de ahondar más en toda esta faceta hasta entonces olvidada. Los primeros trabajos estarán relacionados con la arqueología tradicional la cual se encontraba muy vinculada a la Historia del Arte, dejando otros aspectos como lo material en un segundo plano; siendo ya en el siglo XIX cuando se produce un cambio en la concepción investigadora permitiendo una profundización en determinados campos, entre los que destacarán las creencias religiosas y la vida cotidiana. Unido a ello estará el auge de los trabajos arqueológicos más profesionales en ambos yacimientos que se van a prolongar hasta la fecha actual. Así mismo gracias a que las dos ciudades estaban prácticamente intactas y a que hubo un aumento en la profesionalización de la arqueología así como en el interés en la religión romana, se produjo un auge exponencial en la investigación, junto al desarrollo de publicaciones relacionadas con la vida doméstica y religiosa en Roma. De hecho, el nivel de conservación en Pompeya y Herculano, como si de ciudades en hibernación se tratasen, permitió iniciar estudios hasta entonces inéditos, abriendo el camino a muchos otros. A este respecto no pueden pasar desapercibidos los análisis de los cultos domésticos, que además presentaron una gran cantidad de material. Los hallazgos en ambas ciudades fueron recogidos en sucesivas recopilaciones y memorias de excavación, donde en general se incluían referencias acerca de estas manifestaciones domésticas. El éxito del trabajo en las mismas permitió la expansión de estas investigaciones a otros yacimientos, iniciándose otros trabajos interesantes. Cabe destacar los de Visconti en Roma<sup>160</sup> o las excavaciones en Ostia (las mismas tuvieron un impulso importante durante el periodo fascista de Mussolini, paralizándose durante la Segunda Guerra Mundial y retomándose a partir de los años 60).

Una de las primeras obras generales que analizarán el culto privado dentro del mundo romano corresponden a los dos volúmenes, de Attilio De Marchi<sup>161</sup>, ambas obras desarrolladas entre el final del s. XIX e inicios del XX. El autor realiza en ellas un trabajo sobre la religión en la vida doméstica y lo continúa con análisis de relación social y religiosa respecto a los *collegia* romanos. Utiliza fuentes arqueológicas pero

---

<sup>160</sup> VISCONTI, 1885, pp. 27-38.

<sup>161</sup> DE MARCHI, 1896, 1906.

también referencias literarias clásicas, lo cual otorga a su estudio una buena calidad. Es un trabajo muy general que abarca grandes campos. Junto a dicha investigación habrá que destacar la de Marquardt<sup>162</sup>, dentro de su visión general de la religión romana, y la de Mau<sup>163</sup>, quien realizará una disección de los frescos pompeyanos y los elementos artísticos que aparecen en la ciudad. Además ambos colaborarán en la participación colectiva sobre los cultos privados romanos *Das Privatleben der Römer. Handbuch der römischen Altertümer*<sup>164</sup>.

No debemos olvidar a finales del XIX obras importantes como las correspondientes a Wissowa, quien realizará diferentes monografías relativas a cultos dentro de los hogares romanos, como son los relativos a Lares, Genios y Penates<sup>165</sup>. Importantes también son los trabajos relativos a los Penates de Preuner<sup>166</sup>. Es a mediados del siglo XX cuando autores como Boyancé<sup>167</sup> (1952) y Radke<sup>168</sup> (1981) ampliarán los estudios en relación a los Penates, en el caso de Boyancé además analizará el origen de los mismos y su vinculación con otros elementos religiosos romanos. No podemos olvidarnos tampoco, pues entronca perfectamente con nuestra tesis actual, la obra desarrollada por Dubourdieu<sup>169</sup>, relativa a los Penates y su interacción entre las esferas pública y privada, ya que se expande dentro de los dos ámbitos. Respecto al estudio de los *Genii*, tenemos además las aportaciones de Hild<sup>170</sup> y de Otto<sup>171</sup>, como pioneros en este tipo de investigaciones, sin olvidarnos de la propuesta teórica acerca de los orígenes del *Genius* desarrollado por Kunckel.<sup>172</sup>

A principios del siglo pasado encontraremos uno de los trabajos más importantes al respecto del estudio de los cultos domésticos, el de Boyce<sup>173</sup>. Se trata de una clasificación básica de los *lararia* establecidos en Pompeya hasta ese momento. Durante la década de los 40 el autor desarrolla un trabajo explicativo acerca del estudio de las serpientes presentes en los lararios, teniendo una gran importancia el aspecto iconográfico y pictórico. En relación a pinturas doméstica cabe destacar la monografía de Bulard<sup>174</sup> en relación a los motivos religiosos presentes en Delos. Sobre los espacios de culto y el empleo de imágenes en relación a ellos encontramos el trabajo de Adano Muscettola<sup>175</sup>. Muy interesante resulta también la perspectiva de análisis empleada por

---

<sup>162</sup> MARQUARDT, 1885, reed.1889-1890.

<sup>163</sup> MAU, 1900.

<sup>164</sup> MARQUARDT; MOMMSEN, 1889.

<sup>165</sup> Sobre Penates, WISSOWA, 1887, pp. 29-57, sobre Lares WISSOWA, 1897, así como sobre Genios, WISSOWA, 1912.

<sup>166</sup> Relaciones con otras divinidades en PREUNER, 1864. En este caso sobre *Hestia-Vesta*.

<sup>167</sup> BOYANCÉ, 1952, pp. 109-115.

<sup>168</sup> RADKE, 1981, pp. 343-373.

<sup>169</sup> DUBOURDIEU, 1989.

<sup>170</sup> J.A. Hild s.v. *Genius*, en *DAGR. II*, pp. 1488-1490.

<sup>171</sup> OTTO, 1910, pp.1155-1159.

<sup>172</sup> KUNCKEL, 1974.

<sup>173</sup> BOYCE, 1937.

<sup>174</sup> BULARD, 1926.

<sup>175</sup> MUSCETTOLA, 1984, pp 9-32.

Fröhlich<sup>176</sup> donde analiza, a través de la técnica y su expresión religiosa, lararios pintados.

No podemos olvidar como obra general relacionada con los trabajos arqueológicos y los descubrimientos encontrados en Pompeya la de Spinozzola<sup>177</sup>. Otra serie de investigaciones publicadas respecto a los conjuntos domésticos son los de G. Piccaluga<sup>178</sup> y de R. Rescigno<sup>179</sup>, y el excelente trabajo dedicado a divinidades asociadas al contexto doméstico cultural de Krzyszoswska<sup>180</sup>, centrado en un estudio sobre las capillas pompeyanas. De manera general tenemos el trabajo de Fernández Vega<sup>181</sup>, en el que realiza un repaso general al estudio del hogar en Roma, desde diferentes perspectivas (entre ellas aspectos arquitectónicos), y dedica un apartado a los cultos domésticos y el espacio físico destinado a los mismos. Sobre la funcionalidad de los espacios domésticos Fernández Vega analiza lugares concretos dentro del hogar donde se desarrollaría la actividad cultural por parte de distintos miembros de la familia, entendida esta misma en el sentido romano y más extenso. Estudios que se han dedicado a analizar otros espacios diferentes a los lararios o capillas domésticas, los encontramos en P.W. Foss<sup>182</sup> dedicado a la actividad cultural y su relación con espacios en cocinas o su plasmación en jardines, en Jashemski<sup>183</sup>.

Un lugar destacado en vinculación con los estudios generales relativos al culto doméstico lo ocupa el tema de los orígenes de este, así como su integración en el desarrollo de las ciudades y en la propia evolución a través de un núcleo social de suma importancia como es la familia. A este respecto es interesante el clásico *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges<sup>184</sup> donde dedica todo un capítulo a la citada familia, así como otro de introducción a las creencias antiguas, de hecho, el autor plantea también el desarrollo a nivel público de los primitivos cultos domésticos dentro de una sociedad. Siguiendo la dinámica sobre creencias arcaicas y el desarrollo religioso tenemos a Dumézil<sup>185</sup> en su estudio sobre la religión más primitiva romana. Recientemente cabe destacar a Carandini<sup>186</sup> y el desarrollo de la *Urbs* respecto a cuestiones religiosas<sup>187</sup>. Así mismo tenemos las obras de Harriet I. Flower<sup>188</sup> y de Laforge-Charles<sup>189</sup> sobre el culto doméstico de los antepasados. Recientemente se han publicado una serie de trabajos relacionados con la memoria a los antepasados, los cuales estarán vinculadas a la

---

<sup>176</sup> FRÖLICH, 1991.

<sup>177</sup> SPINOZZOLA, 1953.

<sup>178</sup> PICCALUGA, 1961, pp. 81-97.

<sup>179</sup> RESCIGNO, 2000, pp.13-17.

<sup>180</sup> KRZYSZOSWSKA, 2002.

<sup>181</sup> FERNÁNDEZ VEGA, 1999.

<sup>182</sup> FOSS, 1997, pp. 196-218.

<sup>183</sup> JASHEMSKI, 1979, 1993.

<sup>184</sup> FUSTEL DE COULANGES, 1864

<sup>185</sup> DUMÉZIL, 1974.

<sup>186</sup> CARANDINI, 1997, 2007.

<sup>187</sup> STAMBAUGH, 1988.

<sup>188</sup> FLOWER, 1996.

<sup>189</sup> LAFORGE-CHARLES, 2009.

importancia del *mos maiorum*<sup>190</sup> así como la veneración y utilización de las *imagines maiorum* dentro del mundo romano funerario y familiar<sup>191</sup>. Los cultos a los ancestros siempre han tenido un peso muy importante en el mundo romano, y de hecho, había diferentes festividades relacionadas a lo largo de todo el calendario religioso. A este respecto encontramos varios trabajos específicos como el de principios de siglo de Samter<sup>192</sup>, que presenta una serie de análisis comparativos sobre fiestas familiares. Y que en las décadas siguientes ha tenido continuidad, desde una perspectiva temática, con Harmon<sup>193</sup>.

Actualmente encontramos obras concretas que entrelazan los estudios sobre cultos a nivel doméstico y relaciones familiares. La mayoría de las mismas se centran en Pompeya, como son los casos de Giacobello<sup>194</sup> con un estudio general sobre capillas domésticas y el desarrollo de cultos en vinculación a ellas, donde encontramos un excelente catálogo. Así mismo los trabajos de Kaufmann-Heinimann<sup>195</sup> sobre religión dentro de la casa romana.

De 2008 data el excelente artículo de Bassani<sup>196</sup> donde realiza una recopilación e interpreta los resultados acerca de los espacios de culto privado encontrados en Pompeya hasta el momento, continuando la labor emprendida primero por Boyce y que continuó Orr<sup>197</sup>, quién además completaría su labor con el análisis de lararios, el origen de las divinidades y el estudio técnico no solo de Pompeya, sino también de Herculano. De Bassani tenemos además trabajos relativos a otras regiones del imperio como son Túnez, Galia, Britania y la Península Ibérica<sup>198</sup>. A este respecto encontramos también obras sobre cultos domésticos para otras partes del Imperio<sup>199</sup> como las regiones antes citadas o el caso de Ostia, donde destaca la visión de Bakker, quien además analiza lararios en *insulae*<sup>200</sup>.

Junto a estas obras más concretas, a lo largo del presente siglo han surgido toda una serie de publicaciones que, desde una visión teórica y general, han planteado la

---

<sup>190</sup> Las mismas son BETTINI, 2000, pp.303-352, BLOME, 2001, pp.305-322 y BLÖSEL, 2003, pp. 54-72.

<sup>191</sup> Recuerdo a los antepasados a través del elogio fúnebre en ARCE, 2000. Sobre el empleo de las pinturas funerarias BARBET, 2001 Cfr BELTING 1990. Acerca de la utilización de la memoria BAROIN, 2010, WALKER, 1985. Respecto a las imágenes funerarias DE FILIPPIS CAPPAL, 1997, HOPE; HUSKINSON, 2011 y EDMONSON; NOGALES; TRILLMICH, 2001. Estudios generales sobre antepasados romanos y muerte en GILI, 1999, ERASMO, 2008, HANOUNE; SCHEID, 1999 y PRIEUR, 1991.

<sup>192</sup> SAMTER, 1901 y SAMTER, 1911.

<sup>193</sup> HARMON, 1978, pp. 1592-1603.

<sup>194</sup> GIACOBELLO, 2008.

<sup>195</sup> KAUFMANN-HEINIMANN, 2007a, pp. 181-201 y 2007b, pp.151-157.

<sup>196</sup> BASSANI, 2008 Cfr PESANDO, 2011, pp. 11-29.

<sup>197</sup> ORR, 1978, pp.1557-1591.

<sup>198</sup> BASSANI, 2005, pp. 71-116.

<sup>199</sup> Para Galia en SANTROT, 2007, pp 75-104; para Britania en BOON, 1983, pp. 33-55.

<sup>200</sup> BAKKER, 1994 Cfr STEUERNAGEL, 2001, pp. 41-56. Sobre cultos generales en Ostia TAYLOR, 1913.

integración de diferentes perspectivas para dotar a los estudios sobre el ámbito doméstico y privado de mayor riqueza. Entre los más interesantes tenemos el artículo de Corrales Aguilar<sup>201</sup>, donde encontramos una reflexión en tono general sobre la *domus* romana y su desarrollo a nivel cultural. Abarcando a toda la antigüedad clásica y realizando un estudio progresivo está la monografía de Nevett<sup>202</sup>, *Domestic Space in Classical Antiquity. Key Themes in Ancient History*. Del mismo modo, para un repaso a los cultos domésticos que se producen a lo largo del Occidente romano estará la publicación editada por Bérenger<sup>203</sup>, *Les cultes domestiques dans l'Occident romain*. Trabajo también general es el coordinado por Perrier<sup>204</sup>, relativo a los diferentes estudios sobre distintos tipos de lugares donde pueden encontrarse espacios para la religiosidad individual o colectiva durante el final de la República. Un excelente trabajo que recoge de manera multidisciplinar diferentes reflexiones sobre el espacio sagrado de carácter privado es la obra colectiva por M. Bassani y Fr. Ghedini<sup>205</sup>, *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*. Dicha obra recopila artículos relacionados con distintas perspectivas y parte del trabajo realizado por Bassani sobre Pompeya; dicha edición está vinculada al Departamento de Arqueología de la *Università di Padova*, dentro del Departamento de *Scienze Archeologiche* y al doctorado que han desarrollado vinculado a la investigación relacionada con la religión privada. Una perspectiva de estudio sobre la religión a nivel cívico y la relación entre el individuo y el estado, con la contraposición tradicional que se hace de la religión privada<sup>206</sup>, podemos contemplarla en el trabajo de J. Scheid<sup>207</sup>, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*. También es interesante el punto de vista entre el desarrollo privado y público y la expansión de la religión cristiana en la obra coordinada por David L. Balch y Annette Weissenrieder<sup>208</sup>. Por último, mencionar el reciente libro de A. Maiuri, *Sacra privata: rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica*<sup>209</sup>. En el mismo, el autor estudia la religión privada en la sociedad romana desde una perspectiva jurídica, analizando la concepción que se tenía de la religión desde este ámbito en la antigua Roma. Es una obra compleja y difícil de explorar, principalmente ante la falta de información de su temática, y muestra un enfoque complicado y novedoso.

---

<sup>201</sup> CORRALES AGUILAR, 2002, pp. 263-274.

<sup>202</sup> NEVETT, 2010.

<sup>203</sup> BÉRENGER, 2013, pp. 17-71.

<sup>204</sup> PERRIER, 2007.

<sup>205</sup> BASSANI; GHEDINI, 2011.

<sup>206</sup> Recientemente se ha publicado la obra de ISRAELOWICH, 2012. Dentro de la misma, desarrolla un capítulo denominado: *Reconsidering private religions; religion and religious experience in the Sacred Tales of Aelius Aristides*. Pese a centrarse en la figura de Aelio Arístides, muestra la consideración acerca de no solo la religión privada, sino también de la experiencia religiosa que vive el individuo, interrelacionado de manera general a todo el proceso que se puede producir en el s.II d.C. Se trata de un trabajo muy útil por sus aportaciones a este respecto.

<sup>207</sup> SCHEID, 2013.

<sup>208</sup> BALCH; WEISSENRIEDER, 2012.

<sup>209</sup> MAIURI, 2013.



Actualmente hay un aumento de las publicaciones, también por un mayor número de trabajos arqueológicos, aunque aun son escasas las obras que se producen y cuando se producen son, en general, relativas a regiones muy concretas, faltando obras globales. Por otra parte, estas obras generales son difíciles de desarrollar en la actualidad pues la investigación depende mucho de determinados yacimientos y sus descubrimientos arqueológicos. Además, no siempre es posible generalizar a partir de determinados lugares para todo el conjunto del imperio romano, pudiendo extrapolar y diferenciar entre las distintas regiones y épocas. También hay que valorar el problema de la descontextualización, donde la propia coyuntura y situación en la cual aparecen los materiales dificultan el análisis en numerosas ocasiones. Así mismo, junto a los restos arqueológicos, es importante el aporte de otros documentos, permitiendo un desarrollo interdisciplinar como demuestran las investigaciones más recientes. Junto a ello debemos destacar la validez de las obras ya convertidas en clásicas por el paso del tiempo. En ocasiones estas obras clásicas, hacen referencias a lugares u objetos ya desaparecidos, y es completamente necesario remitirnos a ellas ya que son las únicas y últimas referencias al respecto, con el problema metodológico que esto conlleva.

Hemos realizado un pequeño repaso por las obras referentes al culto imperial y a continuación sobre los trabajos relativos a los cultos domésticos y el ámbito privado, pero queda por mencionar las obras que estrictamente tratan el culto al emperador en sus manifestaciones privadas. Su estudio es poco abundante y, pese a la gran cantidad de monografías o artículos en relación al culto imperial, en su desarrollo a nivel privado encontramos un cierto vacío y silencio. La razón principal radica en que hay apenas información, y a esta se suman los restantes problemas inherentes a los estudios de religiones privadas. Resulta un trabajo difícil, pese a la vinculación entre religión y espacio privado, no puede ser definido en este campo, sino más bien lo contrario. Esta disyuntiva provoca una ambigüedad en el tratamiento y análisis, pues la línea de separación entre ambas esferas va a ser muy difusa, para la propia antigüedad romana y por descontado para la adoración al emperador. Dadas las características generales del culto imperial podría parecer que se descartan las manifestaciones privadas, pero la realidad es que encontramos numerosas referencias y ejemplos de las mismas. Por lo tanto, se abre la posibilidad de que el culto al emperador sea más profundo y afecte a más niveles de los considerados, permitiendo un desarrollo en un espacio que, tradicionalmente, la investigación ha ignorado o menospreciado. Pese a todo, hay trabajos de investigación que han planteado alguna noción, bien en artículos, debido en su mayoría por el poco trato en el tema, o por el contrario dentro de monografías donde se dedican apartados o capítulos, sin prolongar más su extensión a este respecto. En cualquier caso no hay una obra completa que lo tratara en profundidad hasta el momento.

Curiosamente, hay más obras respecto al emperador vinculado a la religión doméstica, que obras generales sobre la veneración al propio dirigente en el ámbito privado. Esta cuestión va a responder al entroncamiento de los símbolos imperiales así como la figura del dirigente con divinidades domésticas. Entre las obras más destacables vamos a

encontrar las ya mencionadas de A. Krzyszowska<sup>210</sup>, donde se trata la presencia de elementos imperiales en relación a cultos domésticos. Este tema es tratado también en la obra de Orr<sup>211</sup>, con presencias en lararios y el desarrollo de determinados altares con vinculaciones a Genios o Lares *Augusti*. Del mismo modo en Steuernagel<sup>212</sup>, referido a Ostia, con la posibilidad de presencia en *insulae*, lo que abre un abanico nuevo sobre todo en el desarrollo a nivel urbano. O en la conocida obra de Tarpin<sup>213</sup>, *Vici et pagi dans l'Occident Romain*, en la cual relaciona el desarrollo de los *vici* con la reforma religiosa de Augusto y su vinculación a las festividades de las *Compitalia*.

En relación a los cultos domésticos y su plasmación en la edificación, con referencias a influencias imperiales en una zona concreta, en este caso la Península Ibérica, tenemos el artículo de M. Bassani<sup>214</sup>, “Ambienti e edifici di culto domestici nella Penisola Iberica”. Contamos también con la obra de Carrilero y López<sup>215</sup> para la zona concreta de Córdoba y el desarrollo del culto al emperador a nivel territorial, donde sirve como eje vertebrador.

Sobre los orígenes del culto imperial y su vinculación con divinidades domésticas podemos hablar del interesantísimo artículo de Hano<sup>216</sup> (1986), el cual habla especialmente de los Lares, los cuales se entroncarán con el dirigente romano, creándose los *Lares Augusti*. Estos Lares tendrán relación con las compitales, como plantea Holland<sup>217</sup>, siguiendo una dinámica parecida a la propuesta por Tarpin anteriormente, aunque con ciertos matices. En ambos casos hay una relación entre divinidades de carácter doméstico que han pasado a un ámbito estatal y que son utilizadas por el Imperio para un interés religioso y político. También sobre la expansión de las *Compitalia*, aunque en este caso adscritos al Genio del emperador y sobre todo a nivel iconográfico, tenemos el trabajo de Hänlein-Schäfer<sup>218</sup>. A nivel general sobre este mismo tema y en especial referente a lo que significa la relación entre el *Genius* y la expansión del culto imperial, se encuentra el excelente trabajo de Cid López<sup>219</sup>. Se proponen diferentes ejemplos del desarrollo del *Genius* que sirven para el asentamiento del culto en algunas regiones, además de realizar una buena explicación de la figura del *Genius* y su separación respecto al *Numen* imperial, siendo necesaria esa matización por la confusión que provoca en ciertos investigadores. Anterior al trabajo de Cid López, algunos autores ya habían señalado las diferencias entre *Genius* y *Numen*, así como el empleo de ambos términos como entidades abstractas en relación al

---

<sup>210</sup> KRZYSZOWSKA, 2002, especialmente hace referencia a vinculaciones con emperadores en pp. 175-182 y 220-221.

<sup>211</sup> ORR, 1978, con un amplio desarrollo entre las pp. 1557-1591.

<sup>212</sup> STEUERNAGEL, 2001, pp. 41-56.

<sup>213</sup> TARPIN, 2002.

<sup>214</sup> BASSANI, 2005, pp. 71-116.

<sup>215</sup> CARRILERO; LÓPEZ, 2002, pp. 65-86.

<sup>216</sup> HANO, 1986, pp. 2333-2381.

<sup>217</sup> HOLLAND, 1937, p.428.

<sup>218</sup> HÄNLEIN-SCHÄFER, 1996, pp. 73-98.

<sup>219</sup> CID LÓPEZ, 1994, pp. 145-157.

emperador, como sucede en Fishwick<sup>220</sup>. El propio autor dedica numerosas referencias en su voluminosa obra *The imperial cult in the Latin West* a manifestaciones que se dan en ámbitos privados, a nivel arqueológico, epigráfico y también vinculaciones a distintos aspectos de religión privada y referencias a emperadores, destacando dentro del volumen II.I, el apartado relativo a las *imagines* de los emperadores. El autor realiza un amplio repaso a las principales figuras y bustos que se han documentado dentro del ámbito privado respecto a los emperadores o miembros de la familia imperial<sup>221</sup>. Kunckel<sup>222</sup> también analiza de manera general la figura del Genio en Roma, pero profundiza en los Genios más allá del ámbito doméstico, con su desarrollo estatal y en época imperial. Habla sobre las claras relaciones que se establece con la casa imperial, siguiendo la política propagandística y religiosa establecida con el nuevo sistema. Las vinculaciones entre Genios y elementos imperiales, ya sean abstracciones o emperadores, marcan una prístina pauta de desarrollo del culto a niveles provinciales y rurales, pero existen también trabajos que se han acercado a las manifestaciones en ambientes urbanos, como en Ostia. Este es el caso, por ejemplo, del entroncamiento entre el *Genius* imperial y los *collegia*, donde estarán presentes los *cultores augusti*. Estos últimos los conocemos gracias al magnífico artículo de M<sup>a</sup> Santero Santurino<sup>223</sup>. Acerca de los Lares y la vinculación con el culto al emperador, además de las *Compitalia*, hay una pequeña reflexión en el libro de Pedro Ángel Fernández Vega<sup>224</sup>.

Durante las últimas centurias del Imperio se suceden numerosos cambios religiosos, de los cuales se ocupa Bowes<sup>225</sup> en su monografía, *Private Worship, Public values, and religion change in Late Antiquity*, en la que podemos contemplar la cada vez mayor presencia de la religiosidad privada y los cambios sociales que se producen hasta el Cristianismo. Pese a ser una obra que se centra principalmente en los siglos IV y V d.C., las observaciones y el enfoque que realiza resultan imprescindibles para la presente investigación. Dedicar unas sabias palabras en la introducción<sup>226</sup> a la definición de lo “público” y lo “privado”, además de mostrar al culto privado como un fenómeno social, y por consiguiente vinculado a la estructura imperial en sus últimos siglos, aunque también es extrapolable a sus inicios. Comienza su obra<sup>227</sup> analizando la adoración pública y privada, dentro de la evolución religiosa romana, a finales de la República e inicios del Imperio, y usa dicho análisis como base para el desarrollo posterior de su investigación. Nos menciona las intenciones por parte de autoridades, y, sobre todo, de escritores, por definir los límites entre ambas esferas, llegando el ámbito público de

<sup>220</sup> FISHWICK, 1969, pp.356-367. Además de manera general en FISHWICK, 1987-2005. Un caso concreto (*Volubilis*) de división de ambos términos en BRAHMI, 2006, pp. 2183-2200.

<sup>221</sup> FISHWICK, 1991, pp. 553-550. En el vol. II.I, dedica un apartado al culto a la *imago* con especial predilección por las figuras imperiales.

<sup>222</sup> KUNCKEL, 1974.

<sup>223</sup> SANTERO SANTURINO, 1983, pp.111-125.

<sup>224</sup> FERNÁNDEZ VEGA, 1999.

<sup>225</sup> BOWES, 2008.

<sup>226</sup> Lo divide en cuatro partes: *Histories of Late Antiquity, Christianity and the Challenge of Private Worship, Histories of Private Worship, Defining the Private y Book Structure*.

<sup>227</sup> Bajo el elocuente título de *An Empire of Family and Friends: Public and Private in Roman Religions*.

apropiarse del privado debido a los intereses de ciertos grupos. Para dar un mayor peso a su planteamiento se apoyará, entre otras, en diversas fuentes tanto, literaturas, jurídicas, epigráficas como arquitectónicas (a nivel doméstico, lo cual es un aporte fundamental para el rastreo de lo “privado”). No obstante, es difícil realizar esa separación de ambos mundos, ya que puede producirse una difuminación en sus límites. A partir de ahí plantea que este mismo problema también existe para la sociedad romana posterior cada vez más cristianizada. En esta obra se dedican algunas páginas a las relaciones entre el culto imperial y las manifestaciones privadas, así como su vinculación con determinados cultos ya presentes. Sin lugar a dudas es un trabajo básico para la difícil delimitación conceptual entre las esferas pública y privada. Hablando sobre manifestaciones rituales, principalmente a través de las libaciones como muestra de veneración hacia el *Princeps* y las relaciones dentro de la sociedad romana, tenemos el trabajo de Donahue<sup>228</sup>. Completando el estudio de las libaciones y el desarrollo ritual de las mismas como elemento de principal importancia política y ofrenda al emperador, tenemos el artículo de Reynolds<sup>229</sup>, *Vota Pro Salute Principis*. Y, finalmente, debemos nombrar la investigación sobre los retratos imperiales y su desarrollo a lo largo del imperio, que demuestra la función de la escultura en la propaganda, y sobre todo el establecimiento de los retratos dentro del desarrollo cultural, en el clásico trabajo de Stuart<sup>230</sup> de 1939.

Otra serie de obras generales, que analizan dentro del desarrollo extenso de la figura imperial su relación con una vertiente privada o doméstica, son por ejemplo la de Pekáry<sup>231</sup>, que muestra la imagen y la configuración del gobernante dentro del mundo romano, sirviéndose de fuentes clásicas principalmente. Sin olvidar la obra de Gradel<sup>232</sup>, donde se dedica un amplio desarrollo a las manifestaciones de cultos privados en vinculación con elementos de culto al emperador, a través de varios elementos. En el quinto capítulo de la misma se desarrolla la idea de la intencionalidad por parte de Augusto de adaptar el concepto de *paterfamilias* romano a la ideología imperial asumiendo dicha función a nivel estatal, sirviéndose del establecimiento del culto a su propio Genio. Durante el capítulo séptimo se continúa madurando la idea de la importancia del culto al Genio, sobre todo a partir de la época de Calígula y manteniéndola durante al menos el siglo III. Además, resulta interesante como vincula dicho culto con los libertos y clientes, donde habría un fomento y gran desarrollo, además esto puede explicar su éxito sobre todo en los *collegia*. Lo más interesante lo plantea durante los capítulos octavo<sup>233</sup> y noveno, donde asegura la existencia de culto al emperador por parte de ciudadanos a nivel privado, con evidencias de cultos en lararios, así como libaciones durante cenas al propio emperador. También analiza la interacción

<sup>228</sup> DONAHUE, 2004 Cfr MUSTI, 2001 debido a la importancia social del banquete y el desarrollo helenístico.

<sup>229</sup> REYNOLDS, 1962, pp33-36. Estudio general sobre ofrendas en la Antigüedad SATLOW, 2013.

<sup>230</sup> STUART, 1939, pp. 601-617.

<sup>231</sup> PEKÁRY, 1985.

<sup>232</sup> GRADEL, 2002.

<sup>233</sup> No es baladí la denominación del capítulo octavo: “*In Every House’? The Emperor in the Roman Household*”.

de Genios, Lares o personas influyentes, con los *cultores* y otros grupos, lo que define como adoración corporativa (*Corporate Worship*) en el capítulo noveno, para dar paso a una comparativa similar pero entorno a la adoración del emperador y su plasmación a través de organizaciones u órganos corporativos (sobre todo en *Augustales*, aunque no fuera su función principal). Lo llamativo de este planteamiento es que no se da una adoración a Genios o Lares imperiales, sino a la propia imagen del emperador o de su familia. Termina la disertación en torno a las manifestaciones privadas en el décimo capítulo donde aborda la cuestión del *Numen* imperial, que, a su juicio, se puede equiparar con la adoración al propio emperador. Este último planteamiento es el que plantea mayores dudas y habría que poner en tela de juicio, sobre todo en cuanto a la definición del propio término *Numen*, no obstante es muy interesante el desarrollo y planteamientos que realiza en su obra. Se trata de una de las investigaciones más interesantes respecto a los estudios de religión privada y sobre todo fundamental para observar las muestras de adoración al emperador, dentro de esta esfera. Sin lugar a dudas una de las obras más influyentes y básicas para adentrarse en este campo, desde un enfoque original.

Por supuesto, no podemos pasar por alto tampoco a la magnífica publicación de Clauss<sup>234</sup>, en la que se adentra en la adoración al emperador y su consideración como divinidad. En dicha publicación hace hincapié en las referencias a divinidades privadas, Genios, Lares..., así como la posibilidad de manifestaciones en este ámbito. Todo ello explorando los diferentes campos que ofrece el desarrollo religioso y divino del emperador.

Son todas publicaciones muy diversas pero, como se puede contemplar, están principalmente relacionadas con los Lares o los Genios imperiales, es decir, aspectos vinculados con divinidades domésticas adscritas a la ideología imperial, lo que podemos enlazar con elementos grupales de organización social como colegios o celebración de festividades, como las *Compitalia*; o bien con manifestaciones personales y directas hacia el *imperator*, como es la libación o representaciones físicas para un ámbito reducido. De este modo, se observa una utilización de los desarrollos propios de la esfera privada a las necesidades del sistema imperial, articulándose en torno a la figura del emperador. Así se puede contemplar en la bibliografía al respecto, siendo escasa la documentación, tanto que afecta a la poca proliferación de obras ante la dificultad para analizar esta vertiente y diferenciar dentro de la religión privada o de los cultos tradicionales aquellas manifestaciones destinadas al emperador.

#### **1.4. APORTE METODOLÓGICO AL ESTUDIO DEL CULTO IMPERIAL EN ÁMBITO PRIVADO**

Valorando todas las dificultades que presenta el análisis del culto al emperador en sus manifestaciones en la esfera privada, así como la necesidad de entremezclar diversos

---

<sup>234</sup> CLAUSS, 1999, pp. 413-419.

campos de estudios históricos, junto con otras disciplinas adyacentes y complementarias, ha sido obligatorio el elaborar una metodología que aunase todos estos elementos para dar una solidez al discurso histórico que pretendemos desarrollar. Se necesita un carácter multidisciplinar para poder tratar de manera transversal un tema tan complejo y lleno de aristas. No se trata de una investigación únicamente histórica, sino que incluye una serie de aspectos donde entran en juego factores como la historia de las religiones, las creencias, costumbres, el culto al gobernante..., este último dentro de dos marcos: uno temporal, prácticamente incluyendo todo el desarrollo del imperio romano; y otro espacial, correspondiente a lo que entenderemos como ámbito privado, pero sin plantearse de manera aislada, sino integrado e interrelacionado con el espacio público, pues ambas esferas se tocarán. Habrá además aspectos filosóficos, de creencias, políticos o sociales.

Junto a ello, dada la inexistencia de monografías generales que permitan visualizar el fenómeno, se representa una dificultad añadida para el trabajo de investigación, siendo necesario recopilar diferentes informaciones y referencias a partir de miles de artículos y pequeños apartados o capítulos en grandes monografías, que analizan este tema en numerosas ocasiones de manera indirecta o parcial, con la necesidad de organización y recopilación que ello implica. Del mismo modo, la poca consideración que de manera tradicional se ha tenido hacia el culto imperial en relación con el ámbito privado, debido a que las manifestaciones al emperador se han tratado principalmente como un referente político y desde una perspectiva pública y cívica, genera la obligación de crear una nueva visión, o bien recuperarla y reestructurarla desde otros planteamientos o autores, a partir de la esfera privada. Este enfoque hará replantear algunas fórmulas acerca del estudio del tema, así como ofrecer una alternativa a esa visión monolítica.

Si en las investigaciones más recientes se está considerando el culto al emperador como heterogéneo y diferente en cada región, podemos añadir a esa idea la existencia de otra manifestación dentro de todo el proceso. Esta se muestra desde un plano privado o reducido, pudiendo integrarse con la idea general y más extensa, dotando a dicho culto de mayor riqueza y profundidad. Es decir, entender que el culto a nivel privado es simplemente una expresión más, quizás no tan habitual pero sí interesante, que otorga al conjunto de las manifestaciones hacia el emperador a nivel cultural una significación nueva. Junto a las manifestaciones públicas tendremos las privadas. Es una carga ideológica a tener en cuenta y, sobre todo, demuestra que no solamente puede producirse una veneración real o puramente política si es a vista de todos, también de manera privada. Por ello el rastreo en leyes que obliguen a su adoración, al establecimiento de estatuas o a la concesión de lugares destinados al culto de las figuras imperiales, van a jugar un papel importante en la investigación. A este respecto será conveniente el análisis jurídico o legislativo. Sin olvidar que consideraban los romanos como sagrado o cual era la delimitación del espacio privado. También el empleo correcto y contextualizado de los materiales arqueológicos o epigráficos para constatarlo, así como un análisis crítico de las fuentes clásicas, que nos indicarán como se vivía dicha religiosidad o algunas de las muestras de manifestaciones, junto a la

interpretación de aspectos o símbolos que se nos puedan escapar. Es conveniente destacar la importancia de la iconografía y la simbología, para lo cual es necesario adentrarse en el campo de la historia del arte, así como la necesidad de sumergirse en la mentalidad religiosa para comprender dichos signos, sin dejar de lado la filosofía<sup>235</sup>, la cual es difícil de separar en la antigüedad de sus relaciones con la religión y corrientes cosmológicas. Por supuesto el estudio de la política y de la propaganda, la cual hay que enmarcar y definir para dicho periodo histórico, así como la comprensión del desarrollo de la ideología dentro del sistema romano, sirviéndose del culto al *Princeps* o al *dominus*.

Sin lugar a dudas se trata de una investigación que gira alrededor de la religión romana, pues dentro de ella se entremezcla la religión privada, con sus características y referencias, así como un culto de nuevo cuño que aglutinará prácticamente toda la esfera religiosa romana bajo su manto. A este respecto es imposible analizar su desarrollo sin valorarla, así como el manejo de perspectivas para su estudio. Por tanto, es un estudio histórico pero también de los fenómenos religiosos y sus manifestaciones<sup>236</sup>. Debemos ser conscientes del análisis dentro de su propia mentalidad<sup>237</sup>, contemplando la psicología que llevaba al individuo de la antigua Roma a su desarrollo. Del mismo modo, comprender la heterogeneidad de las propias creencias romanas, y por ende del culto al emperador, combinándolo con el contexto político, económico y social para atender a la magnitud del proceso. Así mismo, la consideración de la esencia de la religiosidad romana la cual no tuvo problemas en amoldar y asimilar determinadas creencias, toleradas siempre y cuando no fuesen contra la base del sistema. Siguiendo dicha línea hay una perfecta simbiosis con el culto al emperador, que debido a su propia configuración facilitó esta labor asentándose, de manera diversa y más o menos profunda, en cada región.

Alejándonos de los prejuicios existentes acerca del culto imperial y de la propia religión romana<sup>238</sup>, analizaremos los elementos existentes y plantearemos una propuesta. Por

---

<sup>235</sup> FOUCAULT, 2005.

<sup>236</sup> GEERTZ, 2002, pp. 159-160, reflexiona acerca de la concepción de religión rompiendo con la idea de considerarla solamente desde un plano superficial, a este respecto se puede incluir la consideración hacia el estudio de la religión romana, incluyendo dentro el culto al emperador, desde este planteamiento: “Comunitaria, aunque personal. Una religión sin interioridad, desprovista de cierto sentido ‘anegado sentimentalmente’ de que la creencia importa e importa terriblemente, que la fe sustenta, cura, reconforta, resarce, enriquece, retribuye, explica, obliga, bendice, clarifica, reconcilia, regenera, redime o salva, apenas merece ser llamada religión. Hay, sin duda, una gran dosis de mero convencionalismo. La falsedad, la mojigatería, la impostura o el autobeneficio son monedas de uso corriente, por no hablar de estafa y simple locura. Es probable que además subsista la inquietante pregunta de si cualquier fe, más o menos profunda, es en todo lugar adecuada a sus fines. No obstante, la concepción de voluntad de poder neonietzscheana que en estos días subyace a muchos análisis de la expresión religiosa, según la cual las pasiones que nos guían son pura y simplemente políticas, o político-económicas y la religión no más que máscara y mistificación, una artimaña ideológica que esconde ambiciones exclusivamente seculares, más o menos egoístas, no es plausible”.

<sup>237</sup> SCHEID, 2001; BAYET, 1984.

<sup>238</sup> Indispensable al respecto de las reflexiones generadas por esta cuestión, la obra, así como la perspectiva planteada en ella, de VERSNEL, 1990.

tanto, dejaremos de lado la visión eminentemente cristiana para ver en perspectiva este fenómeno, siempre dentro de la propia naturaleza del fenómeno en Roma y el resto del Imperio. Junto a ello el proceso propio que se desarrolla en el ámbito privado, que no solamente irá en paralelo sino que puede entenderse dentro del susodicho contexto, así como las manifestaciones derivadas y las transformaciones que surgen en su desarrollo. Es decir, trabajaremos el culto al emperador dentro del conjunto religioso romano, donde observaremos la influencia del pensamiento y la sociedad, y el desarrollo ritual y simbólico.

Así mismo, es importante la función sacerdotal, aunque en este caso correspondiente a la realización personal por parte del ciudadano, quien ejercerá dicha labor desde su propio espacio, más que a las acciones emprendidas por los diferentes sacerdotios de cultos públicos, con los cuales podremos comparar. Para ello deberemos acotar el tipo de manifestaciones rituales que se realizaban, pues algunas simplemente por significado o espacio físico son inviables. Sin olvidar la imagen que transmite el emperador, también como una especie de emperador-sacerdote con claras vinculaciones a su naturaleza cercana a la divinidad o que emana de la misma. A este respecto será conveniente realizar una profundización en el carácter del poder político y religioso que se establece dentro del nuevo sistema, así como los aspectos teocráticos que puedan existir entorno al culto al emperador.

Será básico el manejo de disciplinas como la sociología de la religión<sup>239</sup>, ya que nos adentraremos en los aspectos sociales del fenómeno religioso<sup>240</sup>, analizando los diferentes grupos sociales, su estructura, la relación entre los miembros dentro de una comunidad o la interacción entre diferentes individuos de distintos grupos, sin olvidar el significado religioso que se constituye. También nos serviremos de la antropología<sup>241</sup> en ese caso adaptada a la religión, vinculada principalmente a la parte cultural, profundizando en las creencias, el arte religioso (a nivel interpretativo-simbólico) o las prácticas culturales generadas. Igualmente nos serviremos de algunas cuestiones relacionadas con la psicología religiosa, básicamente entorno a determinadas actitudes y factores psicológicos, como bien apuntamos anteriormente, que juegan un papel decisivo en la visión de los romanos acerca del culto al emperador. A este respecto también resultará interesante el aporte de diferentes disciplinas vinculadas con la denominada ciencia cognitiva de la religión, básicamente entorno al pensamiento religioso y los diferentes comportamientos que se originan y desprenden. Así como la relación entre el oferente, el receptor, y sus diferentes grados de actividad. El mismo culto, al desarrollarse dentro de un ámbito concreto, implica un análisis desde una perspectiva física y espacial, y además, la incidencia de la religión romana, sobre todo empleada por el gobierno para la expansión de ideas y su importancia política, demuestra el valor de la misma en la construcción de espacios locales, tales como

---

<sup>239</sup> WEBER, 1997.

<sup>240</sup> ELIADE, 2000 o la ingente obra compuesta de cuatro volúmenes de ELIADE, 2003 Cfr ALLEN, 1985.

<sup>241</sup> GEERTZ, 2005.



barrios o zonas en municipios, a nivel urbano o en territorios rurales, así como a gran escala a nivel provincial o interprovincial, afectando a un enfoque desde la actual geografía de la religión. Principalmente desde los postulados que analizan, a nivel teórico, los espacios sagrados y profanos, las prácticas y estructuras religiosas o la subjetividad que se encierra en los denominados “geosímbolos”, aunque en este caso concreto no afectan tanto al concentrarse el espacio de culto a un ambiente reducido. Así mismo, la importancia que tiene la economía dentro de todas las sociedades en mayor o menor grado, debe refrendarse en la vinculación de la misma con la religión. Pudiendo aceptar diferentes enfoques, donde encontremos separadas a ambas ya que no tienen por qué influenciarse en todos los aspectos, o bien una relacionada con la otra de manera recíproca, pues determinadas actividades influyen o son consecuencia de la relación entre ambos elementos. A lo largo de la historia ha existido este estudio donde la relación economía y religión ha planeado miles de perspectivas<sup>242</sup>, siendo nuestra intención la de integrarlas en el discurso histórico y con la importancia que puedan tener, no ya solo en una visión de economía de la religión solamente, sino con un carácter más amplio donde el desarrollo económico juega una parte importante, pero donde tampoco debemos poner al servicio de este cualquier tipo de actividad religiosa, sobre todo si es en el espacio doméstico, donde en algunos aspectos no tendrá tanto peso. Por el contrario, en las funciones de integración territorial, de la propia actividad económica generada por la actividad religiosa o de vinculaciones patrón-cliente/emperador-súbdito, si podemos encontrar un elemento de análisis interesante.

Junto a estas perspectivas debemos destacar la reciente visión de la politología de la religión, centrada en el estudio de las relaciones e impacto entre la religión y la política, y viceversa. Dicha disciplina partirá del desarrollo investigador en relación al mensaje político que se contiene en determinadas prácticas religiosas el marco ideológico que encierran, la idea existente en relación al poder, el estado y hacia la autoridad política correspondiente. Resulta una visión muy interesante para una manifestación religiosa con una clara vinculación con la política como es el culto al emperador. Del mismo modo, se analizarán las consecuencias en relación a los comportamientos religiosos y sus prácticas a nivel político que, en este caso, podemos enlazar con actividades económicas, desarrollos arquitectónicos, funciones sociales (creación de una idea de comunidad por ejemplo). También encontramos una profundización en las actitudes de los diferentes sujetos políticos, ya sea a nivel individual como colectivo, y que marcan el enfoque o la perspectiva hacia el culto, o incluso la configuración de una comunidad religiosa como consecuencia de ello. Todo ello repercutiendo a un nivel social, no solamente religioso. La otra gran perspectiva y que integrará a todas las demás es la

---

<sup>242</sup> Dentro de WEBER, 1997, inclúyese *la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Principalmente destaca dentro de la obra, “Economía y sociedad”. Aunque esta última puede ser recogida de manera independiente también WEBER, 2002 Cfr MARX, 2004 y sobre todo MARX, 2012. Así mismo, la crítica sobre la economía política marxista y la sociología interpretativa de Weber en TURNER, 1981, TURNER, 1992. Así como el propio desarrollo e influencia materialismo histórico en KAEGER, 1974, CARLING, 2006, pp. 275-297, WOOD, 1987, pp. 1-23. Respecto a las diferencias entre economía de prestigio y de mercado referidas a la Antigüedad, CHIC GARCÍA, 2006.

correspondiente a la Historia de la religión, pues permite esta recepción disciplinar con el fin de integrarlo y desarrollar de manera lo más coherente posible, así como aséptica, un discurso histórico. Además de añadir fuentes materiales que facilitan la investigación.

El empleo de esta metodología vinculada a la historia de las religiones, no es exclusiva sino inclusiva, con una clara intención de ampliar el análisis disciplinar. Por tanto, podremos usar la Historia, la Sociología, la Antropología, así como Filosofía, Filología, o los análisis económicos o psicológicos, de manera más global. Es decir, se realizará una utilización de disciplinas y metodologías correspondientes a las ciencias sociales y humanas, que son generales, pero a niveles concretos para estudios dentro de determinados ámbitos. En este caso es un estudio relacionado con la religión pero no solamente centrado en ella. Es una investigación sobre un culto pero, como se ha indicado, con unas características muy concretas, que la historiografía ha tratado en multitud de ocasiones tanto dentro como fuera de la religiosidad romana, y ello no es una cuestión baladí. Este tratamiento responde a la propia dificultad para establecer un marco para su estudio, ya que responde a una actividad religiosa, pero también política, hundiéndose en la propia configuración ideológica del sistema romano, y por consiguiente siendo necesario acercarse a su vertiente política. Con ello quiero decir que es una investigación eminentemente histórica, que empleará principalmente metodología relativa a la Historia, pero que para lograr su objetivo y para poder desarrollar una perspectiva completa de estudio, se sumergirá en disciplinas adyacentes para tocar esos apartados concretos. De este modo, a partir de pequeños ladrillos se construirá un edificio sólido.

Volviendo a los estudios interdisciplinarios históricos, no hay que olvidar, como ya mencionamos anteriormente, los estudios de género o los análisis de diferentes grupos sociales, pues forman parte de la sociedad, de toda la civilización romana, que van a estar incluidos o excluidos de dicha veneración. Estos mismos grupos además, van a interactuar de manera diversa frente al emperador, con su plasmación particular en relación a su adoración, integrándose en colegios, o de manera individual, asimilándolo a los Lares del hogar, etc. Incluso la política imperial fomentará estas vinculaciones a distintos niveles, no solamente a gran escala, sino también a una escala más pequeña. De hecho, servirá como elemento articulador a nivel territorial y de control poblacional, siendo necesario un estudio al respecto. Las élites locales jugarán un papel fundamental, pero también las mujeres de la familia imperial, o los libertos y esclavos, todos grupos dentro de su marco de interacción social.

Por supuesto, la clara relación existente entre los cultos domésticos y el culto imperial a nivel privado, no solo por lo que demuestra la historiografía, sino también por la documentación al respecto, nos debe hacer entender el interés por parte “estatal” de adentrarse en este mundo, siendo un punto de inicio y parte de nuestro trabajo de investigación. No solamente podemos tratar la figura imperial, sino también los cultos privados que existen a lo largo del imperio, así como sus diferentes manifestaciones. Siguiendo a los mismos, encontraremos una pista que nos ponga en el camino sobre las

referencias al emperador en este ámbito. Por supuesto sin olvidar la importancia que tiene para las sociedades antiguas, y la romana en concreto, la adoración a los antepasados. Es una labor de síntesis, así como de fragmentación y recomposición, bastante ardua y compleja.

El presente trabajo debe y pretende aunar y formar un discurso coherente, que sirva de línea general para una continuación futura del estudio del culto imperial desde ésta perspectiva, junto a la intención de establecer una monografía que rompa con esa atomización existente en relación a este tema. Del mismo modo, se busca demostrar la existencia de manera paralela al desarrollo público y general del culto imperial, de una manifestación a nivel privado y que se pueda integrar en el discurso global y actualmente existente sobre la adoración al emperador.

No obstante no se pretende enfrentar lo público y lo privado, ya que ambos mundos están entremezclados y forman parte de una misma realidad. La misma que demuestra que son ámbitos capaces de convivir y coexistir, pues la existencia de lo público no conlleva una reducción del mundo privado. Incluso si esto ocurriese, se hace necesaria una interpretación que de sentido a los motivos que han llevado a ello, o una expresión del desarrollo que provoca la integración de uno en el otro, en ambos sentidos o direcciones. El estudio de este culto sumamente particular, demuestra la presencia de los dos espacios, y como la adoración al emperador los atravesará a ambos de manera transversal. Se trata de una manifestación religiosa y política tan potente que va a envolver a todo el mundo romano (eso sí de diversas maneras) pero que demuestra una adaptación a los distintos medios y espacios. Precisamente esta investigación quiere profundizar en los modos de actuar del culto, dentro de unos espacios que se han dejado de lado, pero que corresponden a la mitad de la realidad, y que precisamente por ello tienen su importancia para poder analizar todo este proceso en su magnitud. Al fin y al cabo cualquier frontera, ya sea física o intelectual, no deja de ser una creación humana para interpretar el mundo.

No podemos pasar por alto el manejo de la Filología clásica, pues es una herramienta clave para poder comprender la carga semántica que encierran muchos de los términos que se emplean. La utilización de determinadas palabras por parte de autores clásicos puede indicar un significado concreto, además el análisis de conceptos abstractos adscritos a divinidades o emperadores tienen una clara intencionalidad. Así mismo, el correcto uso de conceptos o entes como *Genius* o *Numen* darán un matiz al culto, diferenciándolo respecto de la veneración directa a la persona del dirigente romano; o por ejemplo, el adecuado estudio de ritos como *apotheosis* o *consecratio* nos permiten profundizar en la ideología imperial y sus manifestaciones. Sin olvidar el trasfondo religioso o teológico que encierran.

Junto a ello debemos mostrar una actitud precavida, pues el buen uso de las fuentes es esencial para lograr un correcto trabajo investigador. No se debe pasar por alto el recurrir al discurso hermenéutico, pues no podemos analizar un documento de manera completamente aislada. Distintos aspectos incluyendo, sobre todo, al autor y al contexto

van a darnos una información clave para nuestro propósito. Sin ellos desvirtuaríamos el documento, perdiendo sentido y seguramente usándolo de manera opuesta a su idea. En cualquier caso la interpretación personal, en la cual entra sin duda nuestra concepción contemporánea, es indiscutible y contingente para recoger ese fragmento de texto y emplearlo. Sabiendo de antemano estas premisas resulta más sencillo el manejo de los materiales literarios pues no se emplearán a la ligera, sino con rigor y cuidado en función del tema.

Cabe destacar un aspecto que se olvida en ocasiones en un trabajo de investigación, y corresponde a la información perdida. Es decir, la conocida por textos, pero cuya constancia física es inexistente desde hace tiempo. Así sucede en relación a los estudios sobre religión privada o vida cotidiana, donde muchos objetos empleados han desaparecido por el paso del tiempo, entre otras razones por ser perecederos. A este respecto hay que mencionar objetos votivos o determinadas estatuillas de adoración, realizados en materiales perecederos (como madera o cera) y de los cuales hay referencias únicamente en autores clásicos. Esta situación afecta al análisis del culto al emperador en ámbito privado, pues elementos de la vida diaria con su efigie no nos han llegado prácticamente. A lo cual debemos unir la descontextualización de la que hicimos referencia anteriormente. La suma de estos aspectos implica una dificultad añadida que nos obliga a tener mayor cuidado en los planteamientos.

Por esta razón, el presente tema de investigación no es sencillo de indagar, ni siquiera presenta una única línea metodológica, sino que requiere aunar distintos aspectos de diversas ciencias, sociales y humanas, para lograr un discurso histórico coherente y preciso. No es tampoco un trabajo monolítico, sino que ofrece miles de bifurcaciones, intentando recoger de gran cantidad de pequeñas porciones para completar un conjunto. Tampoco es estrictamente una investigación sobre el culto imperial, ni acerca de los cultos privados, domésticos o no, sino que va más allá. Rompe con visiones tradicionales e intenta integrar al culto al emperador dentro de un todo, inmerso en la religión romana, donde juega un papel destacado. Además, se adentra en un espacio poco analizado, difícil de diferenciar y comprender, permitiendo abrir más líneas de investigación que, en la mayoría de los casos, han sido apuntadas pero no profundizadas.

## 2. LA CONCEPCIÓN DEL PODER IMPERIAL Y LA IDEA DIVINA DEL EMPERADOR

*"Ni dioses ni oraciones, sin embargo de vez en cuando escucho dentro de mí un susurro rezando. Es mi antiguo y eterno deseo de que una voz suave, desde las emergentes profundidades, me deposite despacio en el infinito jardín celestial, cuando tras un pequeño suspiro, descubra la amplitud y vastedad que siempre soñé aquí en vano. "*

IVO ANDRIC *Ex Ponto*<sup>243</sup>

El premio nobel de literatura Ivo Andric expresó en este texto una realidad muy extendida en la sociedad, tanto actual como antigua, donde el rechazo a la divinidad, pudo dejar abierta la puerta a un sentimiento religioso escondido en el trasfondo. Este deseo antiguo y eterno efectivamente se sumerge en las profundidades de un modo extenso y encuentra respuesta en miles de formas por cada sociedad humana a lo largo de la historia.

A este respecto Roma no podía ser de otro modo y también contesta a las identidades y sentimientos religiosos en amplio sentido, con multitud de enfoques y asumiendo las realidades que fue viviendo. Cuando entra en juego una figura humana, y en este caso relacionado con un dirigente, la ecuación se complica. Las respuestas a la idea de la divinidad del emperador serán diversas, en ocasiones fueron positivas o negativas, pero en el trasfondo de todas se encuentra la cuestión central de la consideración o no del emperador como divino y si su naturaleza responde a un vínculo con los cielos.

### 2.1. LA CONCEPCIÓN DIVINA DEL EMPERADOR

La figura imperial siempre ha tenido un lugar destacado en la historia romana, como es lógico debido a su peso e importancia y, por extensión, ha sido el centro de atención en la historiografía durante muchos años. Dentro de este ámbito, la interpretación que se hace de la posición del emperador, así como su naturaleza han estado presentes constantemente. Fruto de este análisis se ha tratado de definir la idea divina del emperador, que irá intrínsecamente unida a la concepción del poder, y, por consiguiente, al desarrollo del culto imperial. Este concepto debe ser asumido como un artificio académico y de creación contemporánea, fruto del interés historiográfico por averiguar las pretensiones e intentar entender los motivos que llevan al conjunto de rituales de honra y adoración hacia el emperador romano hasta los niveles y la extensión que alcanzaron. Para aproximarse a su figura es inevitable averiguar el proceso por el cual

---

<sup>243</sup> ANDRIC, 2009, p. 257. Traducción a partir de la versión inglesa de HAWKESWORTH, 1984, p. 67.

se establece su situación respecto a la religión, la emanación de su poder y como afecta al desarrollo dentro de los distintos niveles del mundo romano.

Resulta inevitable partir desde postulados generales y necesarios en relación al propio concepto del poder, que se aproximen a lo particular para lograr un acercamiento a la figura del emperador, su divinidad y el reflejo de ambos elementos a través del empleo de la religión mediante el culto imperial. Dicho término ha gozado de gran predicamento dentro de los estudios y la reflexión al respecto del mismo, donde grandes trabajos han pretendido encontrar aspectos congruentes al mismo y mostrar su naturaleza. Entre los análisis que han destacado en los últimos años, se encuentran los enfocados desde la antropología histórica y la reformulación de la denominada historia del poder<sup>244</sup>. Estos han sido influenciados por el pensamiento de autores de distinto calado entre los que destacan Michel Foucault, el cual abrió una nueva vía para comprender el poder desde la historia y ciencias afines<sup>245</sup>.

El autor francés reinterpretó en sus estudios el concepto del poder, y asumió que se trata de una creación artificial humana, aportando ideas nuevas y alejándose de las tradicionales<sup>246</sup>. Por tanto, no considera el poder como una institución directamente, ni tampoco una estructura propiamente dicha, ni siquiera una capacidad o valor que algunos posean, simplemente un nombre dado que permite una situación en gran medida estratégica de complejidad dentro de determinada sociedad<sup>247</sup>. Dicha consideración nominal, que afecta a una amplitud extraordinaria, le permite realizar una interpretación desde diferentes campos, sobre todo desde el jurídico y económico, lo que le permite a su vez ampliar el concepto y la consideración contemporánea de aquello que entendemos como poder, los mecanismos que lo mueven y las estructuras en las cuales repercute. Toda esta explicación parte de considerar infructuosa la búsqueda de una definición adecuada hacia lo que consideraríamos como poder<sup>248</sup>.

Por supuesto, por “poder” debemos valorar diferentes aspectos; por un lado la gran variedad de relaciones que existen y como ejercen las mismas un control, afectando a la propia construcción. Así mismo, los distintos enfrentamientos que van a modificar sus pautas, acciones y perspectiva, reforzándolo o debilitándolo. Además de los apoyos que las fuerzas tienen entre sí, afectando a su estructura y funcionamiento, si bien puede darse lo opuesto, con las consecuencias correspondientes. Todo ello envuelto en una serie de estrategias que van a configurar los aparatos estatales, así como las leyes o las diversas hegemonías (y minorías) sociales<sup>249</sup>.

---

<sup>244</sup> BLOCH, 1924, KANTOROWICZ, 1957.

<sup>245</sup> ARENDT, 1958, KATZ; LAZARSFELD, 1955, BERELSON, 1950, STEINBERG, 1958, KIRSCHNER, 1949, PLESSNER, 1960, HOFSTÄTTER, 1949 y MILLS, 1956.

<sup>246</sup> Obras desde MAQUIAVELO, 1999 (1513) a HOBBS, 1651, pasando por las reflexiones críticas de WEBER, 1993 y, sobre todo, de POPPER, 2006a y 2006b.

<sup>247</sup> FOUCAULT, 1986, p.113.

<sup>248</sup> FOUCAULT, 1972, ed. 1999, p. 111.

<sup>249</sup> FOUCAULT, 1989, p.112-113.

Por consiguiente, iba más allá de las instituciones, las teorías o las propias ideologías, centrándose en las prácticas llevadas a cabo en relación a la abstracción del poder. Sin que ello no influyese en la creación de una cierta teoría, la cual tendrá como principios básicos, la ausencia de una formulación de una sistematicidad global que organizaría cada aspecto y cada elemento dejándolo en un supuesto lugar correspondiente, que sin embargo, le permitiría analizar específicamente los mecanismos que se ejecutan en el poder, precisamente para poder crear un aparato de análisis que sea útil para entender la propia lógica de las relaciones de poder y las luchas derivadas de ellas, y que solamente puede producirse dicho desarrollo a partir de las reflexiones de determinadas situaciones producidas<sup>250</sup>.

De este modo, el autor busca constantemente una definición de poder y también la metodología necesaria para interpretar las muestras de ese poder que imperan a lo largo de la historia<sup>251</sup>. La pretensión del actual trabajo de investigación va a ser la de ir más allá de la reducida visión que se ha tenido en ocasiones de la consideración de Foucault sobre el poder, como un elemento meramente represivo, sino que como el propio autor señalará en algunos de sus últimos trabajos, la represión está presente pero dentro de un mecanismo de mayor calado<sup>252</sup>.

Obviamente la concepción del poder no finaliza en los postulados de Foucault, sino que son ampliables y, de hecho, es conveniente valorar el poder no como un ente que aplasta todo o lo envuelve, sino como algo que se desenvuelve en diversos escenarios en relación con otros aspectos<sup>253</sup>. Sin lugar a dudas uno de ellos es la religión, sobre todo si hablamos de la Antigüedad, donde estaría en simbiosis con el poder político y la propaganda, aunque con matices y variables en cada sociedad<sup>254</sup>.

Quizás esta relación entre religión y poder repercute en las propias aproximaciones que se realizaron hacia ambos<sup>255</sup>. De tal manera, que estas reflexiones repercuten en las propias características que el poder genera a través de la propaganda. La misma puede comprenderse como la muestra una existencia de voluntad por parte de las autoridades de desarrollar un mensaje de adoctrinamiento vinculante, a través de imágenes y

---

<sup>250</sup> FOUCAULT, 1985, p.85.

<sup>251</sup> FOUCAULT, 1977, ed. 2001, p. 401.

<sup>252</sup> FOUCAULT, 1976, ed. 1989, pp. 19-20.

<sup>253</sup> Al respecto la visión de PARSONS, 1963, donde el poder es considerado como la capacidad del sistema político para decidir la asignación de bienes y recursos frente a demandas y deseos, además de plantear la unidad del sistema para garantizar su continuidad y funcionamiento. Esta perspectiva puede encajar con una pequeña parte del poder, pero no integra la totalidad y variedad de poderes así como la relación con diferentes esferas.

<sup>254</sup> DIEZ DE VELASCO, 2002, p.13.

<sup>255</sup> MERKL; SMART, 1985 (obra colectiva en la que interesan especialmente las introducciones y la reflexión de R. Panikkar con “*Religión or Politics: the Western Dilemma*” en pp. 44-60); STACKHOUSE, 1987, pp. 408-423, MOYSER, 1991 (interesa especialmente la visión general expuesta en el capítulo 1), JOHNSTON, 1994, pp.3-7, BENAVIDES; DALY, 1989. Además un instrumento muy útil resulta WUTHNOW, 1998 (especialmente la introducción en pp. XXV-XXXVI y un buen número de entradas).

símbolos, con la pretensión de influenciar al observador<sup>256</sup>. Una de las intenciones es influir en la opinión pública y asumir la interacción a distintos niveles entre las capas de la sociedad<sup>257</sup>; es decir, no afectará ni será asimilada del mismo modo a distinta escala social, nivel cultural o profesional. Evidentemente la propaganda no solo actúa mediante imágenes, sino también a través de la expresión escrita, la extensión de rumores, la modificación de mitos, etc.; Tanto para persuadir a la población, implantar ideas o crear modelos y contramodelos. Todo ello forma parte de un discurso o un lenguaje oral, escrito o visual, del cual se van a aprovechar no solamente las élites, sino miembros intermedios o incluso de la parte inferior de la sociedad. Pero la propaganda, entendida desde la perspectiva de la Antigüedad y en concreto de la sociedad romana, hay que comprenderla desde un intercambio entre emisor y receptor, el cual no siempre es de un modo positivo o ni siquiera con aspiraciones de ascenso o de una actuación bidireccional donde ambas partes salen beneficiadas. No se puede olvidar tampoco que existen grandes diferencias entre la propaganda en la actualidad y la antigua, tanto en la intencionalidad, los modos de comunicación o los medios usados. Pese a ello podemos encontrar elementos y métodos comunes, como el uso de grafitis, estatuas, los propios anuncios de comercios o las pintadas con mensajes políticos. Todo ello sin renunciar a la importancia religiosa, la cual también repercute en el ámbito propagandístico con sus propias estratagemas y lenguajes<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> Un trabajo fundamental en este planteamiento es el de NAVARRO CABALLERO; RODDAZ, 2006. En el mismo se recogen diferentes reflexiones acerca de las manifestaciones ideológicas, con grandes aproximaciones. Desde la perspectiva simbólica para la sociedad romana y la influencia en el surgimiento del sistema imperial en ZANKER, 1992. Así mismo, a nivel de expansión de comunicaciones y desarrollo simbólico en el mundo romano: INNIS, 1950, pp. 101-110, HÖLSCHER, 1984 y WEBER; ZIMMERMANN, 2003.

<sup>257</sup> Aceptando que la idea “opinión pública” es una construcción y es diferente en cada periodo histórico, uno de los trabajos más influyentes e importantes de la actual es el perteneciente a HABERMAS, 1962, el cual está centrado en la opinión pública manipulada y la opinión pública crítica, entre las cuales realiza una distinción que se debe tener en cuenta.

<sup>258</sup> ALFÖLDY, 2003, pp. 137-150 considera que el producto más grande en una sociedad es la cultural, consistente en un complejo sistema de valores creados por una sociedad a lo largo de su historia y dentro de su memoria colectiva, que muestra la orientación actual de la misma. Por tanto este sistema de escalas basado en la tradición se expresa mediante símbolos y es enriquecida con experiencias nuevas y necesidades coetáneas. Del mismo modo, los elementos centrales de la misma son creados por las élites, sin excluir de las actividades culturales a los grupos dependientes de esas. A este respecto en la Antigüedad, las élites grecorromanas emplean esclavos como científicos o pedagogos para enriquecer y transmitir la cultura. No excluye esa idea que exista separaciones amplias entre dirigentes y dependientes, sin ser privilegio exclusivo de las primeras. Las élites van a comunicar sus ideales fundamentales a los súbditos a través de mensajes con intención de perpetuar su dominio, impresionándolas y aceptando sus pretensiones. Ello lleva a los grupos inferiores a intentar apropiarse de los ideales de las élites y llegar a adaptar su estilo de vida al de los privilegiados, incluso con un ascenso social. Contrapone la idea de las sociedades modernas, donde la difusión de la ideología de las élites busca aspirar a influir en la opinión pública mediante la difusión de símbolos con la intención de establecer y mantener ese poder. Actualmente podemos hablar de un sistema globalizado de educación, donde juegan un papel fundamental los medios públicos, los cuales tienen la tarea de institucionalizar la producción y la difusión de estos valores simbólicos. Junto a ello está la capacidad de acceso contemporáneo de los medios (prensa, radio, televisión...). Por su parte, a las clases bajas se les ofrece



El gran desarrollo surge cuando los elementos del poder emplean los medios para lograr su objetivo, y además se entroncan de manera directa con la religión. Por tanto tenemos una interrelación a tres bandas entre Poder-Religión-Propaganda, que fructificó tanto a lo largo de la historia, resultando difícil separar espacios. Dentro de esta conexión encajará perfectamente el culto imperial, donde a la posición hegemónica del emperador, a nivel político y social, se suma la maquinaria de influencia social y pública a través de las diversas élites locales, provinciales e imperiales (junto con el empleo de artes, literatura, etc.) y a lo cual se suma la importancia religiosa del emperador, no solamente con el cargo del pontificado, que le permite asumir el control religioso del estado y, por tanto, ser intermediario respecto a los hombres y los dioses, sino también con la adecuación ideológica de su naturaleza divina o al menos próxima a ella, que será el armazón para el régimen.

No se debe olvidar que las estructuras estatales para la antigüedad son diferentes de las de otros periodos históricos distintos, especialmente de las estructuras actuales, ya que el surgimiento del estado moderno causó cambios importantes en las relaciones ideológicas, sociales o económicas<sup>259</sup>. Ante esto se deben asumir las respectivas variaciones de base y que obviamente afectan a las reflexiones indicadas anteriormente.

Por tanto, el culto al emperador romano o las manifestaciones hacia su persona, se deben comprender dentro de la importancia del poder político, el manto de la religión y la expansión de las ideas a través de la propaganda imperial, la cual afectará a distintos niveles y grados<sup>260</sup>. Y, al mismo, tiempo mediante la reflexión y la comprensión de la supuesta divinidad imperial que envolverá todos estos aspectos y sin la cual no tendrían el mismo sentido, ni tampoco la importancia o éxito<sup>261</sup>.

Pero reducir el desarrollo del culto imperial a un plano político y religioso sin más, supondría una simplificación que acota el estudio del mismo<sup>262</sup>. Entre otras razones por

---

expresar su opinión, mostrándose de un modo real o manipulado como portavoces de la cultura de la sociedad. Esta “cultura de masas” no dejará de ser una copia simplificada y modificada de la perteneciente a las élites, con una mayor difusión (pp. 137-139). Sobre la importancia de los símbolos de cultura THOMPSON, 1990, a este respecto destacar la p.122. Sobre el Sistema globalizado la p. 28. Acerca de los textos como herramienta fundamental de comunicación, creación y conservación de la memoria cultural en sociedades con escritura ASSMAN, 1992, p.87-102.

<sup>259</sup> Uno de los libros fundamentales en las últimas décadas para entender el cambio y la consideración de las nuevas naciones-estado que aparecen con el estado moderno, rompiendo la dinámica imperante desde el antiguo régimen, es el perteneciente a KENNEDY, 1994.

<sup>260</sup> Sigue dicha estela interpretativa GORDON, 2011, pp. 37-70.

<sup>261</sup> CAMIA; KANTIRÉA, 2010, pp. 375-406. En su análisis del culto imperial para Peloponeso, aunque parten de la referencia general sobre las manifestaciones del emperador, de dos aspectos sobre el mismo: primero de un elemento político, al ser la figura central de dicha práctica el emperador (encarnación de instituciones y soberanía militar) y segundo religioso, porque su persona moral fue objeto de adoración tanto pública como privada (p. 375).

<sup>262</sup> Añadir a lo indicado el pensamiento de HOPKINS, 1978, p. X, quién considera que por mucho que intentemos analizar los factores de estudio, al final siempre se termina simplificando determinados aspectos para poder investigar un periodo histórico del cual nos separan tantos años, y que presentan tanta ausencia de información.

la gran influencia que tiene su expansión dentro del imperio, y por ser uno de los pilares fundamentales del sistema, que llegará a sitios recónditos del mismo tanto a nivel físico como a nivel psicológico.

No obstante, la idea de la concepción del poder imperial estará estrechamente ligada a la idea divina del emperador y, como consecuencia, o al menos una de las caras del poliédrico concepto, es el culto derivado de ambos<sup>263</sup>. Aunque la consideración de la divinidad del emperador se ve afectada por pensamientos contemporáneos, también ha sido una idea rechazada por la historiografía tradicional, a la que le costaba asimilar la aceptación de dicha divinización por parte de la población. En el primer capítulo ya se hizo un repaso amplio de los principales trabajos centrado en su estudio, así como las visiones peyorativas y más accesibles a esta idea, por lo tanto no es la pretensión del actual capítulo el ahondar en exceso en este punto, pero si resulta interesante contemplar y reflexionar sobre la propia naturaleza del poder imperial y su desarrollo.

Debe tenerse en cuenta, como ya se ha comentado, que el poder es un constructo social cuyo significado ha variado en cada momento histórico. Lo mismo sucede en el mundo romano, que presenta paralelos (y también diferencias) con otras sociedades antiguas<sup>264</sup>. Por otro lado, Augusto realiza una adaptación y reinterpretación de estas ideas comunes modificando estructuras sociales, políticas y religiosas. Por tanto, hay diferentes elementos a tener en consideración: por un lado, el marco temporal, tanto de la Antigüedad en general como del mundo romano y del paso de la República al Imperio en particular<sup>265</sup>. Por otro lado, la diversidad geográfica dentro de un Imperio muy extenso donde la concepción del poder se adapta a los diferentes lugares de dominio. Así mismo, la figura del emperador fue vista de diversos modos dentro de la sociedad y

---

<sup>263</sup> BRODD, 2011, pp.35-46. Plantea la necesidad de partir de la definición de religion, para desarrollar avances a partir de la misma, pasando de religión general, a la romana y posteriormente al culto al emperador buscando un estudio completo. Pero no reducirlo todo a un sola idea, poniendo los ejemplos de BEARD; NORTH; PRICE, 1998, pp. X-XI y de GALINSKY, 1996, p.288, quienes trabajan con diferentes definiciones para religión en relación a Roma y varios contextos o puntos de vista BRODD, 2011, pp.35-36. Para el caso concreto del culto imperial contraponen las opiniones de Spiro y Gradel sobre religión, y se emplea la definición para culto imperial (o *emperor worship* atendiendo a los términos usados por GRADEL 2002, pp.6-7 para apoyar su discurso, el consiste en ritos sacrificales, interacciones culturalmente modeladas, a/o, con el emperador, pero como los medios de cultivo de dioses, o seres sobrehumanos culturalmente postulados BRODD, 2001, pp.45-46.

<sup>264</sup> Sobre gobierno y poder en sociedades antiguas a través de CERFAUX; TONDRIAU, 1957, destacar las reflexiones generales realizadas por ambos autores en la introducción al estudio (pp.75-79), sobre la importancia de la religión y su utilización como fuente en la alta política, el empleo de las divinidades por los monarcas, la importancia de la figura de Alejandro Magno como figura con la cual la organización de la monarquía sufre profundos cambios que influirán en el desarrollo futuro del culto a los soberanos y la expansión de este tipo, hasta el final del imperio romano. Además de la necesidad de profundizar en el estudio desde varias perspectivas y aproximarse a las mentalidades y sentimientos de las devociones, en la medida de lo posible (para el mundo romano pp. 313-322); un ejemplo de monarquía oriental en TAYLOR, 1927.

<sup>265</sup> En relación a los cambios y continuidades religiosos en el mundo romano, y sobre todo respecto al tránsito República-Imperio: LIEBESCHUETZ, 1979, WARDMAN, 1982, NORTH, 1974, p. 1-12, NORTH, 1986, pp. 251-258 y SCHEID, 1985.

el sistema, también en relación con los múltiples atributos y cargos que adquiere. Sumado a todo lo anterior estará la gran variedad de culturas y pueblos que se establecieron dentro del Imperio a lo largo de tantos siglos. Con estos aportes la sociedad romana, entendida no solamente como los ciudadanos, también como las diferentes capas sociales que la integran y sus variaciones a lo largo de los siglos<sup>266</sup>, va a contemplar al gobernante en diversas escalas. Muchas de ellas se superpondrán, confiriendo una gran complejidad a la figura del *Princeps* primero y del *dominus* después, junto al propio sistema también, en una evolución constante<sup>267</sup>.

Un gran número de los estudios relacionados con el culto imperial se han centrado en los aspectos más formales del mismo, sobre todo orientados a cuestiones como la propia organización y parafernalia. Es un aporte útil y necesario, pero deja de lado el trasfondo del mismo, relacionado con la sección de las creencias y el significado<sup>268</sup>. Este enfoque, orientado a lo que supone el culto imperial para el adorador y el adorado y, sobre todo, su importancia dentro, a través y mediante la religión romana<sup>269</sup>, es el que se expondrá en las páginas y capítulos siguientes.

Junto a ello está, por supuesto, la aceptación o rechazo de la divinidad del emperador, que repercutió tanto en la sociedad del momento como en la sociedad posterior, entendiendo que ambos aspectos, investigación y mentalidad, están relacionados en cada periodo y repercuten en el análisis histórico. Por tanto, es conveniente alejarse de la visión contemporánea en la medida de lo posible, aunque el estudio esté marcado por la misma e intente tratar determinados aspectos por cuestiones personales o coyunturales, para intentar comprender lo que significaría para la sociedad romana la figura imperial<sup>270</sup>. Para el caso concreto del culto imperial y la divinidad del emperador, la tendencia para la mentalidad actual sería el rechazo a una creencia auténtica en la dimensión religiosa del dirigente, por lo que conviene ser cuidadosos al analizar el pensamiento antiguo que, por otro lado, tampoco sería homogéneo<sup>271</sup>. Por otro lado, entender que los resortes del poder en cualquier época nos deben interesar, no solo

---

<sup>266</sup> Sobre las relaciones entre ciudadanos y habitantes venidos de fuera a lo largo de distintas sociedades antiguas (incluida Roma), el volumen de MANGAS MANJARRÉS; MONTERO HERRERO, 2007.

<sup>267</sup> Acerca de la expansión, crecimiento y posterior final del Imperio romano, ha sido tratado a través de un gran resumen y puesta en común del mismo hasta fechas recientes en MEYER-ZWIFFELHOFFER, 2009. Con especial atención al desarrollo a nivel provincial.

<sup>268</sup> BOWERSOCK, 1973, p. 179.

<sup>269</sup> MÜLLER, 2002. El autor acepta la idea de que el culto imperial, no solo fue político sino una forma genuina de expresión religiosa. Junto a ello destaca además el aspecto moral, histórico y didáctico de la religión dentro del proceso, y se sirve de las reflexiones de Liebeschuetz y Tatum, respecto al origen del imperio romano el cual partiría de una cierta moralidad para profundizar en su estudio a través de Valerio Máximo. Comparar con LIEBESCHUETZ, 1979, pp.39-54 y TATUM, 1993, pp. 13-20. En trabajos clásicos encontramos ya referencias y reflexiones sobre la experiencia religiosa en la sociedad romana y la repercusión del cambio de régimen en ella, como en FOWLER, 1911 Cfr con las reflexiones de PRICE, 1984, SCHEID, 1987, pp. 303-325, FEENEY, 1988, pp. 2-6 y GRADEL, 2002.

<sup>270</sup> Interesante reflexión inicial acerca del estudio del culto imperial y la separación de la visión contemporánea y antigua al respecto en LOZANO, 2010, pp.29-30.

<sup>271</sup> SYME, 1939, p.475 Cfr sobre la divinidad del emperador en MILLAR, 1977.

como anécdota erudita, sino para comprender también modelos actuales. Se trata de una pretensión dual, pues mientras nos acercamos a la antigua sociedad imperial desde la perspectiva occidental presente, debemos llegar a captar la conciencia romana, siempre en límites alcanzables. Pero esta dicotomía no tiene que ir enfrentada ni basada en opuestos, no se trata de establecer un “maniqueísmo histórico” por el cual los elementos sean blancos o negros, positivos o negativos, sino simplemente se producen y está en la función del historiador analizarlos y mostrarlos.

Se debe aceptar que, en ocasiones, los emperadores pudieron ser considerados dioses, en vida o una vez que hubieran fallecido, en otras tendrían un carácter cercano a la divinidad o con sus cualidades, aunque con un carácter negativo y, por último, también hubo sectores que rechazaron su divinidad<sup>272</sup>. En cualquiera caso, fueran estas visiones resultado de factores políticos o de verdadera devoción, no se reduce un ápice su importancia y significado. Precisamente la variedad de mentalidades y acercamientos a la divinidad del emperador a través de las manifestaciones culturales, las honras de carácter puramente político o de reconocimiento, así como la negación de su carácter extraordinario, ha provocado dentro de la historiografía un debate al origen impuesto o espontáneo de este culto, a su desarrollo y a su asentamiento<sup>273</sup>.

De hecho, la cuestión de las verdaderas razones que dieron lugar al culto al emperador sigue todavía muy presente en el discurso historiográfico, si es que se aceptan taxonomías tan particulares y absolutas, algo que, por otra parte, reduciría la comprensión del estudio. Muchos análisis han mantenido en cierta manera una reminiscencia de la asunción o no de la figura del gobernante romano con un carácter sagrado, que todavía resulta difícil de asumir para los investigadores actuales. La tendencia mayoritaria es la de separar nuestra idea de la perteneciente a los antiguos ciudadanos romanos, pues las interpretaciones nunca fueron homogéneas en el mundo romano, ya fuera por las variaciones a lo largo de los siglos, de cara grupo social o, incluso por parte de cada individuo particular. Por tanto, lo que para un ciudadano romano pudo ser una simple cuestión formal, para otro pudo encerrar una creencia de veneración<sup>274</sup>. Sin olvidar que el sentido de la fe y el ritual es diferente a la concepción actual.

---

<sup>272</sup> Sobre la imagen negativa de los emperadores ver tema 5 (epílogo).

<sup>273</sup> GALINSKY, 2011, pp. 1-22. ha reavivado el debate en los últimos años con su trabajo, el cual ha sido respondido y debatido por múltiples especialistas. Realiza una crítica estimulante respecto a las nuevas perspectivas del estudio sobre el culto imperial, considerando la necesidad de un análisis del mismo desde un fenómeno religioso y el planteamiento de nuevos marcos interpretativos. Sobre las diferentes versiones y perspectivas ver LOZANO, 2010, pp.88-102 y LOZANO, 2011, pp. 475-519. Destacar la bibliografía relacionada con el tema en el extenso volumen de FISHWICK 1987-2005, vol. I, 1, pp. 97-137.

<sup>274</sup> CLAUSSE 1999, p. 30 recalca que la creencia en la divinidad del emperador se enmarca, y tiene sentido así como éxito, precisamente en la débil distinción de esferas en la Antigüedad para referirse al hombre y a la divinidad. Anteriormente WEINREICH, 1927, consideró que el estatus del emperador era inherentemente ambiguo a su propia figura, representando tierra y cielo al mismo tiempo. La idea de divinidad en el mundo romano es analizada por LEVENE, 2012, pp. 41-81, quien plantea que la separación de hombres y dioses para el mundo romano no es tan sencillo, existiendo múltiples categorías

Por tanto, son varios los factores y ámbitos a tener en cuenta a la hora de analizar si el emperador pudo ser visto como un dios o no. La mentalidad antigua en general, a la que se debe añadir las características particulares de la religiosidad romana<sup>275</sup>. Por supuesto, la idea del poder relacionada al dirigente en la Antigüedad<sup>276</sup>, que estará a su vez unido a las tradiciones de los gobernantes orientales y helenísticos de siglos anteriores<sup>277</sup>. De tal modo que la unión de diversos elementos permite que este tipo de creencias se enmarquen de forma coherente en el sistema religioso, sin ser consideradas descabelladas. Además habrá toda una serie de circunstancias que invitan a la reflexión.

Pero el discurso no puede verse reducido tampoco a la admisión de la divinidad o no del regente, pues, precisamente por la gran variedad existente en el mundo romano, en cada lugar tuvo un significado y, además, representará diferentes aspectos dentro del sistema. Es por esta razón que presenta una polisemia amplia, donde el César será admitido y entendido en diversos grados y definiciones, provocando una complejidad de

---

que permitirían el tránsito de un espacio a otro, aunque el estudio resulte más sencillo con paralelos, a través de dicotomías. Pese a la dificultad del cambio de estatus entre naturalezas, existen excepciones. La duda surge si se considera que las transformaciones se percibieron en la antigua Roma como transgresiones de la naturaleza. Así mismo reflexiona sobre la consideración general de la divinidad en Roma, explicable solo en cierto grado por planteamientos zoológicos, desde la relación entre filosóficas-literarias y lo acertado de su consideración para explorar la mentalidad de los antiguos romanos en torno a la divinidad. Y el rechazo a que el pensamiento religioso pueda ser visto como monolítico, ya que rompe con cierto dogmatismo. Principalmente siguiendo los postulados de KING, 2003, pp. 275-312, quien considera que los rangos de creencias religiosas son legítimos dentro de la religión romana y, que distintos individuos tienen diferentes creencias en relación a un mismo acto cultural. Cfr FEENEY, 1998, pp.14-21, el cual adapta el concepto de Paul Veyne de “*brain-balkanisation*” (pp.41-57) a diferentes conceptos. Levene finaliza con una reflexión ¿qué es un dios?, donde a partir de la separación de las categorías hombres-dioses a nivel físico con la apotheosis, que supone una transgresión del estatus replantea las realidades asumidas entre ambos mundos a lo largo de la historia romana, que interactuarán uno con otro en diversos grados de profundidad. No solo hay diferentes esferas en el mundo antiguo para lo divino, sino también para lo humano y la interconexión presente entre todas.

<sup>275</sup> Sobre religiones y mentalidades dentro del Imperio romano ver NORTH; PRICE, 2011.

<sup>276</sup> Plut., *Arist.* 6, 1-2: “Entre todas sus virtudes [de Aristides], la que se dio más a conocer al pueblo fue la justicia, porque su utilidad es más continua y comprende a todos: así, un hombre pobre y plebeyo alcanzó el sobrenombre más excelente y divino, llamándole todos el justo; renombre al que no aspiró nunca ninguno de los reyes ni de los tiranos, queriendo algunos de ellos apellidarse sitiadores, fulminadores, vencedores y algunos incluso águilas y gaviłanes: prefiriendo, a lo que parece, la gloria que dan la fuerza y el poder a la que proviene de la virtud. Y si lo admirable y divino, en cuya posesión y goce tanto manifiestan complacerse, se distinguen principalmente por estas tres cualidades: indestructibilidad, poder y virtud, de ellas ésta [última] es la más respetable y divina”. *πασῶν δὲ τῶν περὶ αὐτὸν ἀρετῶν ἡ δικαιοσύνη μάλιστα τοῖς πολλοῖς αἰσθησὶν παρεῖχε διὰ τὸ τὴν χρεῖαν ἐνδελεχέστατην αὐτῆς καὶ κοινοτάτην ὑπάρχειν. ὅθεν ἀνὴρ πένης καὶ δημοτικὸς ἐκτήσατο τὴν βασιλικωτάτην καὶ θειοτάτην προσηγορίαν τὸν Δίκαιον: ὁ τῶν βασιλέων καὶ τυράννων οὐδεὶς ἐζήλωσεν, ἀλλὰ Πολιορκηταὶ καὶ Κεραυνοὶ καὶ Νικάτορες, ἔνιοι δ’ Ἀετοὶ καὶ Τέρακες ἔχαιρον προσαγορευόμενοι, τὴν ἀπὸ τῆς βίας καὶ τῆς δυνάμεως, ὡς ἔοικε, μᾶλλον ἢ τὴν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς δόξαν ἀγαπῶντες. καίτοι τὸ θεῖον, ᾧ γλίσχονται συνοικειῶν καὶ συναφομοιοῦν αὐτούς, τρισὶ δοκεῖ διαφέρειν, ἀφθαρσία καὶ δυνάμει καὶ ἀρετῇ, ὧν καὶ σεμνότατον ἡ ἀρετὴ καὶ θειοτάτον ἐστίν.* Traducido por GUZMÁN HERMIDA; MARTÍNEZ GARCÍA, 2007, p. 28.

<sup>277</sup> Sobre la divinidad de los dirigentes helenísticos: CHANIOTIS, 2003, pp. 431-445. Al respecto de la consideración del emperador como dios y la influencia del helenismo en ésta óptica el artículo de MARCONE, 2010, pp.205-217. De modo general, sobre la influencia helenística en HABICHT 1970b.

significado y de análisis a tener en cuenta. Y es que, como decía Jean de La Fontaine en una de sus fábulas: “*Cada hombre encierra tres hombres: el que cree ser, el que los otros creen que es y el que es realmente*”<sup>278</sup>. Por tanto, debemos entender que el emperador romano tiene una proyección diferente según el lugar desde donde se contemple o el grupo social al que se aproxime.

Normalmente la investigación occidental ha debatido acerca de si la Antigüedad absolutamente toda la población creía y afirmaba la existencia de los dioses, algo sino totalmente descartable, al menos sí matizable. No todo el mundo en las sociedades antiguas aceptaba la divinidad, y tenían diversas opiniones acerca de la religión y su influencia en las personas y la sociedad<sup>279</sup>. Esta mentalidad tampoco puede llevarnos a la consideración de un ateísmo desde la perspectiva contemporánea, nacida durante la ilustración y también desarrollada con las grandes corrientes utópicas del siglo XIX<sup>280</sup>. Aunque las dudas acerca de la existencia de la divinidad en el mundo antiguo estuvieran presente, así como la aceptación de que sea intrínseca a la mentalidad humana<sup>281</sup>. Incluso existe la idea de que la divinidad puede interactuar de manera puntual y momentánea en el ser humano, permitiéndole realizar actos extraordinarios en situaciones concretas<sup>282</sup>. Lo cual amplía la complejidad de pensamientos acerca de los dioses<sup>283</sup>.

Así como poder y propaganda pertenecen a creaciones humanas y varían dependiendo del periodo histórico a través del cual se contemplan, con la religión sucede algo

---

<sup>278</sup> DE LA FONTAINE, 2008.

<sup>279</sup> BRUIT ZAIDMAN; SCHMITT PANTEL, 1992, pp.176-214, DOWDENS, 2000.

<sup>280</sup> Ateísmo en el periodo ilustrado es definido por Diderot y D’Alembert en la *Encyclopédie*, y desarrollado por autores como Spinoza (más desde la perspectiva Panteísta), Hume (dentro de la corriente escéptica) o D’Holbach. Sirviendo de impulsores para autores posteriores donde destacan los pensadores utópicos o próximos a movimientos obreros. Algunos de los mismos son: Engels, Marx, Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Owen... así como a pensadores contemporáneos como Schopenhauer o Nietzsche, y con posterioridad filósofos como Sartre o Heidegger que reflexionaron sobre la realidad humana frente a la no existencia divina.

<sup>281</sup> Es la opinión de D. Chr. *Or.* 12, 28-32. Cfr DESIDERI, 1980, pp. 141-161, DESIDERI, 2000, pp. 203-214 y HARTMAN, 1998, pp. 163-171. Sobre el ateísmo en la Antigüedad las obras referentes que se pueden encontrar son DRACHMANN, 1922 y BUCKLEY, 1987, pp. 1-36. La consideración en la antigüedad de ateo, desde la óptica actual del rechazo a cualquier divinidad es diferente, el término *atheos* correspondería al rechazo a la admisión de los dioses reconocidos por el Estado. Por tanto no se puede afirmar de manera tan directa que los intelectuales de la antigüedad rechazasen la existencia de divinidades, por ejemplo el caso de Protágoras según Cic. *ND.* 1, 23 quien no podía afirmar, pero tampoco rechazar la existencia de los dioses o Evémero quien critica que los dioses y la religión sean prolongación de la política de los gobernantes, quienes son divinizados para mantener su poder Plut. *Mor.* 23b, con algún caso destacado como el del filósofo Teodoro de Cirene, quien niega la existencia de los dioses a través de su obra *Sobre los dioses*. No obstante, el concepto de “ateísmo” no debe ser aplicado en la misma consonancia para la historia posterior a la ilustración que para el mundo antiguo.

<sup>282</sup> Ver al respecto Sen. *Ep.* 41, 3-5.

<sup>283</sup> Precisamente algunos actos culturales relacionados con el emperador estuvieron envueltos en simbología para mostrar una subordinación del emperador respecto al resto de dioses, lo cual demuestra una heterogeneidad. PRICE, 1984, pp. 146-56, FRIESEN, 1993, pp. 73-75 Cfr el decreto de Mitilene indica la referencia del emperador recibiendo sacrificio como divinidad *OGIS* 456.45; *IGR* 4.39B.15.

similar, pues si bien forma parte de la esencia humana, desde el sentido de la tendencia a una religiosidad y todo lo que conlleva, también es un constructo investigador que facilita el propio análisis<sup>284</sup>. Por supuesto, cada sociedad tiene su identidad religiosa, pero no todas presentan el mismo tipo de religión, ni siquiera un sistema de creencias que tenga que estar reglado y estructurado igual. Ante esta idea, el responsable del estudio genera una identidad que le permita manejarla y, así sucede con la propia religión romana, de la cual la historiografía contemporánea tiene una visión artificial. Asumir este hecho debe permitir un intento de acercamiento a la verdadera esencia de la misma, y también al romano que la practicaba. Partir de estos postulados permite evitar denostar otras culturas o creencias por no formar parte de las propias de uno y, sobre todo, en este caso asumir la heterogeneidad<sup>285</sup>. No obstante, la intención no es crear un cierto relativismo en cuanto a conceptos, llegando hasta postulados filosóficos, donde reconozcamos que cualquier término o elemento son ideados y creados por artificios humanos, algo asumible en gran medida<sup>286</sup>; sino simplemente reconocer que el conocimiento absoluto y el reduccionismo que puede provocar una categorización nominal, no debe hacernos parar en ello, provocando una situación inversa de aproximación más compleja al objeto de estudio y dejando abierta la puerta a otras interpretaciones complementarias.

Precisamente la gran variedad de creencias y dioses, demuestra un número a la par de interpretaciones y consideraciones sobre la divinidad, los dioses y la religión<sup>287</sup>. Existe el pensamiento tradicional acerca de la divinidad dentro del mundo antiguo<sup>288</sup>, que muestra unos dioses con características muy humanas<sup>289</sup>, las cuales tendrán un gran peso dentro del desarrollo religioso y que afectará al imaginario colectivo principalmente entre los sectores con menor acceso (o nulo) a la cultura y las grandes obras filosóficas. Pero, junto a dicha visión existen las grandes críticas que manifestaron los autores antiguos<sup>290</sup>, como son las de separar el mundo divino y de los dioses del ser

---

<sup>284</sup> SMITH, 1982, pp. IX-XI.

<sup>285</sup> PRICE, 1984, pp. 11-19.

<sup>286</sup> Sobre el establecimiento nominal a objetos o la interpretación de la realidad mediante el acotamiento a través de la semántica que encierran las palabras y la entrega de un significado somos deudores de Hume (*Tratado sobre la naturaleza humana*, vols. I-III y mejorado en *Investigación sobre el entendimiento humano*), así como de las reflexiones posteriores de Kant (*Crítica de la razón pura y Metafísica de las Costumbres*) o Kierkegaard (*Migajas filosóficas o Mi punto de vista*). Por supuesto, se debe reconocer el avance y las críticas sucesivas a los postulados relativos a los tres autores (Nietzsche, Adorno, Sartre, Ortega y Gasset...).

<sup>287</sup> Sobre el cambio religioso y a nivel cultural dentro del Occidente romano ver BLÁZQUEZ; ALVAR, 1996, así como sobre la importancia del reconocimiento de las diversas creencias que afectaron al mundo romano y que demuestra la gran variedad que existía ver HOPKINS, 1983, p.226.

<sup>288</sup> LLOYD, 1997 sobre la consideración de la divinidad en el mundo griego Cfr BREMMER; ERSKINE, 2010.

<sup>289</sup> Entre las mismas las tradicionales de Homero en *Iliada y Odisea*, o la de Hesiodo en la *Teogonía*.

<sup>290</sup> Sobre los grandes intelectuales y las corrientes de pensamiento ver BABUT, 1974, ATTRIDGE, 1978, pp. 45-78, MEIJER, 1981, pp. 216-262, LONG; SEDLEY, 1987, ANDRÉ, 1987, pp. 5-27, GERSON, 1990, REALE, 1990, SHARPLES, 1996 y FREDE; LAKS, 2002.

humano<sup>291</sup>, o aquellos que lo consideraban como una construcción a imagen y semejanza del hombre<sup>292</sup>. Incluso los que parten de un politeísmo relativo para afirmar un monoteísmo de fondo<sup>293</sup>, pasando por los creyentes en la multitud de dioses, con las características propias de cada pueblo o un monoteísmo puro, negando la existencia de otras manifestaciones divinas<sup>294</sup>. Muchas de estas corrientes presentan un trasfondo henoteísta<sup>295</sup> que triunfó finalmente en el imperio a partir del s.II d.C., también gracias a la importancia creciente de las religiones mistéricas<sup>296</sup>, y que tendió a una cierta uniformidad dentro del Paganismo bajo imperial, dejando paso al Cristianismo el cual asumirá ciertos aspectos del politeísmo pagano adaptado<sup>297</sup>.

La divinidad de los gobernantes ha servido como elemento de reflexión en el mundo clásico para los intelectuales de cada periodo, lo cual también afectó a la propia visión del emperador<sup>298</sup>. Precisamente por la importancia de sus aproximaciones, gran parte de la investigación contemporánea ha tendido a sobrevalorar la importancia de los ideales filosóficos por estar realizados por grupos sociales elevados y por tanto considerados como más elaborados, frente a las creencias populares las cuales se han considerado puramente de la plebe<sup>299</sup>. Esta idea debe ser rechazada pues, pese al reconocimiento del peso de la filosofía y el desarrollo de la misma en la teología imperial, no se puede olvidar el peso de los estratos inferiores en la configuración de una imagen concreta del emperador. Precisamente por reflexionar en torno a la filosofía o tener una formación basada en estudios de diversos tipos, se ha tendido a pensar en un mayor descreimiento religioso, aunque parece claro que no podemos asumir dicho postulado, ya que son claros los ejemplos de devoción y superstición entre los intelectuales. Se trata de una mentalidad excesivamente clasista y que obvia varios elementos. Por un lado, creer que las creencias populares se sometían únicamente a la idea de pertenecer a las clases

---

<sup>291</sup> Eurípides. Heracles, Cfr con los ideales de Epicuro y sus sucesores. FESTUGIÈRE, 1968, LEMKE, 1973, OBBINK 1989, pp.187-203 y 2002, pp.183-221.

<sup>292</sup> Jenófanes de Colofón, 21 B15-16, aunque considera una existencia a gran escala de la divinidad.

<sup>293</sup> La escuela estoica, parte de que todo surge de Dios (*Logos*), pudiendo desprenderse a partir de él los restantes elementos de “divinidad” que habitan el planeta, incluida el alma humana. Ver RIST, 1969, SEDLEY, 2002, pp.41-83, FREDE, 2002, pp. 85-117.

<sup>294</sup> Principalmente Judaísmo, y en el Cristianismo aunque adaptase las escalas de divinidad intermedias del neoplatonismo, a través de ángeles, santos..., asumiendo solo como divinidad a Dios.

<sup>295</sup> VERSNEL 1990, pp. 35-38, 2000, pp.79-183, FOWDEN, 1993, pp. 5-56. Cfr con la reflexión realizada por J. Alvar en relación al empleo del concepto, frente a una considerada tendencia monoteísta en la realidad histórico-religiosa romana, durante la reseña del libro de DE PALMA DIGESER, 2000, p. 307.

<sup>296</sup> CUMONT 1906, ALVAR 2001; siguiendo las vinculaciones y asimilaciones de sincretismo, mostrando la influencia de las nuevas corrientes ver MONTERO, 1993, pp. 815-824.

<sup>297</sup> Sobre la influencia pagana en el Cristianismo SMITH 1990.

<sup>298</sup> Sobre las reflexiones y el comportamiento de los intelectuales dentro del desarrollo ideológico romano (junto a los antecedentes griegos y helenísticos sobre la futura teoría política romana) en HIDALGO DE LA VEGA, 1995. Desde la perspectiva provincial como elemento integrador, en ANDERSON, 1998, pp. 1123-1146 Cfr BOWERSOCK, 1973, p. 206. Quien habla del rechazo de intelectuales griegos como Plutarco, Dión de Prusa o Arístides de considerar al *Theos* Imperial de un modo similar al de los restantes dioses.

<sup>299</sup> HOPKINS, 1999, pp. 296-232, así mismo en MORGAN, 2007.



bajas, pero muchos intelectuales pese a pertenecer a las élites (algunos son esclavos o libertos) también seguirían determinadas conductas o creencias alejadas de la filosofía<sup>300</sup>. Por otro lado no debe obviarse que esta élite era una minoría, siendo la mayor parte de la población perteneciente a las capas inferiores y, en muchos casos, rural. Así mismo, los intelectuales no están completamente aislados de la plebe, existiendo una mutua influencia. Además se debe valorar que la religión romana, así como las restantes que tendrán relación con ella, tienen un desarrollo a nivel diario donde la plebe interactúa y al mismo tiempo las corrientes filosóficas reflexionarán aportando elementos. Junto a ello se encuentra la expansión a diferentes ritmos y niveles tanto en el mundo rural como urbano<sup>301</sup>. Todos estos factores se entrelazaban y cohabitaban, lo que permitía una riqueza cultural considerable, logrando una cierta mezcla y a la vez separación cultural entre grupos<sup>302</sup>.

Pretender una diferenciación rígida entre intelectuales y clases bajas (asociadas a la ignorancia) es fruto de una visión anacrónica. Por otro lado, tampoco en la actualidad las capas sociales superiores se libran de creer en leyendas urbanas, supersticiones o productos milagro (como supuestos utensilios con efectos curativos o la creencia en la homeopatía). Este pensamiento se difuminará aún más si es trasladado a una sociedad como la romana<sup>303</sup>. Existe un cierto clasismo en la idea de que solo las clases bajas pueden creer en la divinidad del emperador o en este tipo de ideas religiosas, así como en la sobreestimación de la racionalidad de los grupos superiores de la sociedad<sup>304</sup>.

Además hay que tener en cuenta que formar parte de la élite no te aseguraba una gran instrucción, aunque se demuestre una formación profunda de este grupo en un porcentaje elevado y, así mismo, porque el pertenecer a un grupo social no implica una mayor predisposición a la duda y a la reflexión<sup>305</sup>. Es un error caer en un estudio

---

<sup>300</sup> Al respecto de los conflictos existentes entre la filosofía y otras visiones un ejemplo llamativo en MONTERO, 1988, pp. 69-84.

<sup>301</sup> Sobre el mundo rural GUINEA DIAZ, 1997, LOZANO, 1999. Desde el desarrollo económico en ERDKAMP, 1999, pp. 556-572.

<sup>302</sup> KLAUCK, 2000, BEARD; NORTH; PRICE, 1998, vol. I, pp. 245-263.

<sup>303</sup> En relación con la variedad de pensamientos, conductas y prácticas dentro de los grupos oligárquicos en la sociedad romana imperial, donde no siempre van a actuar del modo que su nivel social le presupone, en gran medida por un auto-reflejo donde ellos mismos se muestran como un grupo que tiene determinadas características, frente a las clases que se encuentran por debajo en la escala social y a las cuales ellos mismos también proyectan su propia visión, en BOWERSOCK, 1973, pp. 181-182, así como en HOPKINS, 1978, pp. 231-240.

<sup>304</sup> SCOTT, 1932, p. 328. Ya consideraba que la separación entre grupos sociales afectaba a la creencia y adoración del emperador u otros gobernantes en la Antigüedad. Cfr con el caso de Val. Max. 1, 6,13 quien realizaba sacrificios en los altares y templos de César para solicitarle el favor y protección para los hombres.

<sup>305</sup> Dos trabajos que han tratado de mostrar una idea comunitaria dentro de toda la élite romana son los correspondientes a BEAUJEU, 1964 y LIEBESCHUETZ, 1979, pp. 109-119 Cfr HOPKINS, 1999, pp. 229- 231, sobre el rechazo a que las clases elevadas se adueñen de ésta imagen. Llamativo es el caso de la emperatriz Livia y la importancia dada por su parte a las prácticas adivinatorias, con gran influencia posterior en el desarrollo de otras emperatrices y miembros de la familia imperial. Al respecto en MONTERO, 1994, pp. 255-267. Cfr con el contrapunto de los grupos sociales más desfavorecidos

excesivamente globalizado a través de los grupos, siendo necesaria destacar la importancia de la individualización como ya antes se expuso. Es decir, un individuo de la élite podía tener una amplia biblioteca por puro “esnobismo” y no molestarse en leer un solo volumen de los que tuviera a su disposición<sup>306</sup>, además de ser compatible con realizar determinados conjuros para evitar mal de ojo o enamorar a determinada persona<sup>307</sup>. Por otro lado, alguien de un nivel social bajo, con un trabajo físico, podía tener un mayor número de inquietudes aunque no hubiera tenido la suerte o las posibilidades de formarse<sup>308</sup>. Por supuesto, no se puede negar las diferencias propias de cada grupo social y las interpretaciones que pudieron hacerse en relación a cuestiones cosmológicas, teológicas, filosóficas, políticas, militares..., pero tampoco la existencia de prácticas compartidas que formaban parte de las creencias populares a todos los niveles. Así mismo, gran parte de las clases altas romanas ocupaban cargos sacerdotales, si se aceptasen los postulados de vincular élite con instrucción e incredulidad, se supondría que ninguno de ellos creería en las divinidades a las cuales servían, algo que también se ha planteado al rechazar la posibilidad de una auténtica creencia hacia divinidades paganas, respecto a la religión cristiana. Solamente se puede admitir que tanto en la aristocracia y grupos sociales elevados, como en los niveles inferiores de la sociedad romana se diesen todos los casos posibles, desde la admisión absoluta de los dioses y la divinidad imperial, hasta el rechazo o incredulidad manifiesta, pasando a través de espacios intermedios que combinen cuestiones aparentemente opuestas<sup>309</sup>. En todo caso cualquiera de las posturas responderán más a cuestiones de reflexión personal ante la búsqueda de una necesidad vital o la ausencia

---

(mujeres y niños) que practicaban o tenían alguna función en la adivinación en MANGAS MANJARRÉS, 2001, pp. 33-52.

<sup>306</sup> La crítica que realiza Séneca a cierto sector de la sociedad, ejemplificado a través de un hombre rico que compró una biblioteca entera para poder alardear de poseer volúmenes valiosos aunque no los leyese. Sen. *Tranq. An.* 9, 6.

<sup>307</sup> En relación al concepto de magia ver BRELICH, 1976, pp. 103-110, MARTINO, 1962 Cfr VAZQUEZ HOYS, 1994, pp. 327-362. Sobre la magia como intento de domino de prácticas regulares, poderosas y eficaces con un carácter coactivo por parte del ser humano frente a fuerzas de diverso carácter en MOWINCKEL, 1953, pp. 29-30. Sobre la magia en el mundo antiguo: AA.VV, 1985, VELÁZQUEZ, 2001, pp. 143-162. Sobre la represión de las prácticas mágicas durante el Imperio: GÓMEZ VILLAGAS, 2001 y Teja, 2001, pp. 163-174. Para la contextualización de las prácticas mágicas en cada periodo, así como el conocimiento de los miembros más destacados que influyeron en el mundo antiguo ver MONTERO, 1997.

<sup>308</sup> Son conductas todas ellas propias de las sociedades antiguas, destacando el caso de Roma por el fuerte ritualismo y ser una civilización con una fuerte carga supersticiosa. Incluso si aplicásemos esos criterios a la actualidad, pasa algo parecido, donde un individuo con gran nivel cultural puede creer en el horóscopo o realiza determinados rituales cuando llega fin de año para atraer la suerte.

<sup>309</sup> No se puede negar tampoco la consciencia por parte de grupos oligárquicos de la adecuación de la religión y los dioses a determinados intereses por parte estatal o gubernamental. Aug. *Civ.* 4, 27 acerca del pontífice *Escevola* quien habla de las distintas clases de dioses, enseñanzas por poetas, filósofos y gobernantes, rechazando cada una de ellas por engañar al pueblo o por mostrar doctrinas que pueden ser perjudiciales si son conocidas por la sociedad ante la realidad divina única. Sigue con la misma idea del engaño por parte de los gobernantes a la sociedad haciendo creer en falsos dioses a propósito en Aug. *Civ.* 4, 32. Así mismo Cfr Cic. *ND.* 1, 3-4 quien reconoce la necesidad de los dioses para mantener el sistema social.

de cualquier duda, asumiendo su integración a nivel social. Además su incorporación dentro de un colectivo más amplio repercutirá de igual modo en las decisiones tomadas en última instancia por diversas cuestiones, como pueden ser la presión social, la influencia familiar, ciertos sucesos vitales impactantes, etc.

En multitud de ocasiones parece que cuando un investigador afronta un análisis histórico o de estudios afines a las ciencias sociales o humanas, el aspecto de la humanidad y su complejidad no forman parte; olvidando la dificultad que entraña su aplicación y siendo tan necesaria para comprender las razones a determinadas actuaciones y conductas. Como si fueran más importantes las estructuras, y que fueran algo que no creasen y cambiaran o movieran los seres humanos. Algo plenamente cuestionable, ante lo cual debemos ser conscientes de que el estudio de los hechos históricos los realizan personas con sus propias inquietudes, más complejas o más simples, en relación con otros individuos en las mismas situaciones, dentro de estas estructuras y respondiendo de modos diversos. Al respecto no será diferente el imperio romano y el convulso espacio de siglos que ocupa.

De tal manera que esta variedad de pensamientos, conductas y doctrinas permite entender que no hay una única forma de relación entre el emperador y la divinidad, lo que demuestra la complejidad y riqueza dentro del desarrollo religioso que se estableció a través del culto imperial<sup>310</sup>. Incluso y, precisamente por la gran cantidad de manifestaciones diversas hacia el emperador, algunos autores han preferido referirse a este tema como cultos imperiales en lugar de culto imperial a tenor de la heterogeneidad de actuaciones cultuales destinadas al emperador a lo largo del imperio, tanto en el espacio físico como en el tiempo, y las muestras de adoración a niveles colectivo o individual<sup>311</sup>. Ante lo cual, sería necesario diferenciar entre los distintos tipos de

---

<sup>310</sup> Estoicismo y culto imperial, BRENT, 1999, pp. 17-72, sobre el epicureísmo en el imperio FERGUSON, 1989.

<sup>311</sup> Al respecto la reflexión realizada por FRIESEN, 2011, pp. 23-26. Considera que la religión y la política son inseparables, algo demostrable por los análisis. Del mismo modo presenta al culto imperial como un fenómeno multifunción donde se entroncaban todas las facetas dentro del Imperio, y no se puede reducir todo a una dicotomía. Por tanto plantea que en lugar de hablar de culto imperial, en singular, se debe hablar en plural como cultos imperiales. Incluso los compara a modo explicativo con los cultos a Dionisio o a Artemis, ya que nadie se refiere a ellos como culto a determinada divinidad. El usar el singular socavaría nuestros esfuerzos para desarrollar interpretaciones más sofisticadas respecto a los cultos imperiales. Este nuevo vocabulario, sostiene, podría conducir a nuevos conocimientos. (p. 24). También la indicación de BEARD; NORTH; PRICE, 1998, vol. I pp. 348-363 en torno al empleo de término en plural para explicar la gran variedad de creencias en el Imperio y como cada comunidad puede responder a las prácticas de la adoración al emperador. Así mismo HERZ, 1988, consideró que el culto imperial es excesivamente complejo para basarlo todo en una única teoría simplista y diferencia entre la gran variedad de tipos de honras, dedicaciones, iconografía, festivales...; por su parte BRODD, 2011, pp.45-46, a partir de la definición de culto imperial de GRADEL, 2002, pp.5-6, como se mencionó anteriormente, sostiene que es razonable la cuestión de hablar de un culto imperial o de una “multiplicidad” de cultos, pero que se pueden aceptar ambas, optando por la más convincente para uno mismo, siempre y cuando se tengan claras las categorías empleadas. Desde la perspectiva local, MELLOR, 1992, pp. 385-400, considera un error tratar al culto imperial como fenómeno homogéneo, obviando particularidades locales, estructuras sociales así como el ambiente cultural y la organización

manifestaciones que tienen relación con el culto imperial<sup>312</sup>, ya que no pueden tener ni el mismo trasfondo ni intencionalidad los rituales o actos culturales relacionados con el emperador, que las fuentes literarias<sup>313</sup>.

## 2.2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD IMPERIAL

No se puede negar que la cabeza visible del estado romano sea el emperador, alzándose tras un periodo convulso iniciado durante crisis políticas y con las consecuencias militares que provocaron sucesivas guerras civiles a finales de la República. Esta coyuntura fue el caldo de cultivo para el asentamiento de Octavio como la personalidad más importante de Roma, estableciendo un nuevo régimen político, el cual a su vez estaba basado en las monarquías helenísticas anteriores<sup>314</sup>, y que le permitirá construir un gobierno a su medida<sup>315</sup>. Precisamente esto hizo que tuviera prácticamente el control absoluto y no se puede negar que los emperadores gozaron de este poder en los siglos sucesivos<sup>316</sup>.

---

administrativa de cada provincia, resultando más complejo todavía en las provincias del Este del Imperio, por el propio desarrollo religioso de las comunidades existentes, y los antecedentes históricos.

<sup>312</sup> Siguiendo la diferenciación de los tipos de culto destinados al emperador planteada por LIERTZ, 1998. Separa dos conceptos claros: por un lado *Kaiserkult*, es decir aquel donde el emperador es objeto de culto directamente, y por otro *Kaiserverehrung*, en el cual los individuos piden por la salud y la salvación del emperador a otra divinidad. Del mismo modo, al diferencia en dos distintos, plantea dudas sobre si se puede hablar de culto al emperador directamente (en el primer caso parece claro, en el segundo es una veneración indirecta, pero solicitando el bienestar a una divinidad por el dirigente a modo de honra o interpelando para que le proteja). Ambos “modelos” demostrarían diferentes caras de la divinidad imperial y la interpretación que se haría de la misma, de un modo directo o indirecto. No obstante muestra como bajo el reinado de Vespasiano el culto provincial en *Germania* y *Gallia Belgica* (fuente de su estudio), vincula a “Roma” con el emperador deificado o vivo. Mientras que durante la dinastía severa, el emperador es asociado a una serie de divinidades, lo que implicaría una elevación del emperador a nivel sobrehumano. Considerando que en el plano ideológico esto podría ser cierto, pero también podría suponer otro significado. Finalmente plantea que el culto imperial conforma una institución a través de la cual los ideales del poder gobernante podrían ser comunicados a niveles locales en las distintas regiones del Imperio. Por tanto, el emperador es considerado dios, adscripto a toda una serie de divinidades o abstracciones para una adoración indirecta, y también es un símbolo al cual aspirar. Junto a las honras recibidas, de carácter político por ser la cabeza visible del estado.

<sup>313</sup> Sobre el pensamiento de PRICE, 1984, pp. 11-16; 114-117. Así como la opinión de LOZANO, 2010, p. 64.

<sup>314</sup> Para profundizar al respecto, una amplia bibliografía recogida por TONDRIAU, 1948, pp. 106-125.

<sup>315</sup> Junto a la aceptación de que el nuevo régimen imperial supone la adecuación de nuevos elementos, se debe reconocer la superposición a las bases republicanas, principalmente en la transmisión y reglamentación de poderes, mediante cauces surgidos y controlados por el *princeps*. Se establece una serie de relaciones diferentes y se modifica la anterior estructura republicana, conservando en algunos casos de manera nominal cargos, en otros perduran magistraturas o competencias, transformando su funcionamiento. Además del surgimiento de lazos paternalistas, religiosos y de clientela *ex novo*, no solo en la capital, sino en todo el imperio NICOLET, 1982, p. 356. Cfr HIDALGO DE LA VEGA, 1998, pp. 1015-1058.

<sup>316</sup> Es ilustrativo, precisamente de este control, el documento denominado como *Lex de Imperio Vespasiani* (VI) en el cual se indica la potestad para ejercer el control y el poder absoluto por derecho y

Por supuesto, el poder del emperador es matizable para determinados periodos y territorios. Al ser tan extensos los dominios romanos, el régimen, con el *Princeps* al frente, necesitó del respaldo de las élites, ya fuesen imperiales, provinciales o municipales<sup>317</sup>, de todas ellas principalmente el Senado, que legitima al propio gobernante<sup>318</sup>. Junto a ello está la burocracia, así como el ejército y la utilización de los cargos religiosos, los cuales están entroncados en gran medida y copados por la aristocracia, los *equites* y también los importantes libertos imperiales<sup>319</sup>.

Hay que tener en cuenta que dicho desarrollo no es lineal, ya que el Estado y la figura imperial evolucionaron constantemente, produciéndose singularidades tanto regionales como temporales y modificándose también el peso político del Senado, las élites o el emperador. Además, se debe entender que ante la nueva situación, las fuerzas gubernamentales y sociales hasta entonces establecidas en Roma, tuvieron que adaptarse, sin ser de manera uniforme. Se produce una nueva situación, estructuras que surgen, con aparición de respuestas a ellas muy diversas, así como un lenguaje que empapará todo, fomentando esta transformación.

Así pues, el discurso del poder no fué homogéneo, y se configura de forma distinta dependiendo del estrato social o la región<sup>320</sup>. Por tanto, no resulta extraño que junto a las manifestaciones públicas se produjesen otras de carácter privado, resultando necesario recurrir a elementos de la religión doméstica y tradicional romana para adecuarse a esta esfera. Pero, al mismo tiempo, Roma expande sus ideas, costumbres, estilo de vida, ejército, leyes, etc.; en definitiva la plasmación de su “romanidad”, donde el culto imperial tendrá un lugar privilegiado para lograr esa expansión y asentamiento. Es decir, mediante el desarrollo de la romanización<sup>321</sup>, se producen asimilaciones a diversas escalas de elementos externos que son adaptados a la mentalidad romana, pero

---

pensando en el bien del estado, así como en beneficio de cosas divinas, humanas, y una indicación llamativa para públicas o privadas, siguiendo la tradición desde Augusto y Tiberio.

<sup>317</sup> Sobre élites se tiende a pensar en comunidades urbanas o caciques locales, pero también reyes o líderes tribales establecen el culto imperial (sacerdocio, sacrificio de animales, procesiones, celebraciones, festivales, banquetes públicos, juegos gladiatorios...) a distintos niveles convirtiéndose en benefactores de esas comunidades además de súbditos del emperador GORDON, 2011, p.47-48.

<sup>318</sup> MARTIN, 1994, pp. 260-265.

<sup>319</sup> En relación a la utilización de los cargos sacerdotales por las élites y también el manejo de los puestos por parte de los libertos los cuales mejorarán su posición mediante el culto imperial, resulta significativo el caso dentro de la actual Málaga. MARTÍNEZ, ALVAR, 2007, p. 368. Llamativo resulta el caso de Tiberio Claudio Novio en Atenas, donde asume cargos políticos y religiosos al sacerdote de la *Domus Augusta*. Cargo de enorme poder político, como se manifiesta en Atenas donde Tiberio Claudio Novio, quien sustentará ocho estrategias de los hoplitas, el cargo de *archiereus*, *epimeleta* de la ciudad y *agonóteta*, durante los reinados de Claudio y Nerón. Todo ello junto al cargo de sumo sacerdote de la *Domus Augusta* LOZANO, 2002, p. 80.

<sup>320</sup> Para el culto imperial y su desarrollo en diferentes regiones ver en FRIESEN, 1993 para Éfeso, KANTIRÉA, 2007 para Grecia, CLAUSS, 1999 para Occidente y PRICE, 1984 para Asia Menor.

<sup>321</sup> Pese a las dificultades que entraña el término, dado su convencionalismo para referirse al proceso, considero conveniente utilizarlo, aunque haremos las indicaciones oportunas cuando resulte necesario.

también sucedía a la inversa<sup>322</sup>. Dentro de este proceso de romanización, encontraremos la adecuación de divinidades extranjeras a parámetros nuevos romanizados, ya que pueden tener una proximidad tanto a nivel simbólico como ideológico. Un dios en determinada región, puede compartir similitudes con alguna entidad romana, y se acaba sincretizando o adscribiendo. De tal manera que surgieron muchas variantes de Lares, Genios, incluso aparecieron epítetos concretos de deidades dependiendo de cada región, como sucedió con las advocaciones de Júpiter. Es la denominada *interpretatio romana*<sup>323</sup>.

Este proceso no solamente afectaría a un nivel religioso, encabezado por la actividad cultural hacia el emperador, sino también en las tendencias de integración que vivirá el Imperio en otras escalas, como son la social, económica, militar o cultural<sup>324</sup>. En cada una de las partes del imperio romano, se producirá una combinación, en mayor o menor escala de las características particulares de cada población y sociedad, que pasarán por el filtro de la romanización, así como a la inversa, donde Roma recoge elementos que asume como propios, especialmente con el devenir de los siglos<sup>325</sup>. Tanto es así, que el

---

<sup>322</sup> Respecto al concepto de romanización resulta ilustrativo y completo el desarrollo al respecto de este que realiza Susan Alcock (pp. 1-7) en el capítulo introductorio dentro de HOFF; ROTROFF, 1997; así como el caso particular de Chipre, FUJII, 2013.

<sup>323</sup> Las primeras referencias documentadas sobre el término *interpretatio* están recogidas en Tac.*Germania* 43,4, haciendo referencia directamente a la obra de Caes. *Ciu.* 6, 17, el cual documenta la semejanza de una divinidad indígena respecto a una romana, pero sin utilizar tal palabra. Dentro del análisis de la religión romana que ocupa un largo espacio de tiempo, desde las Guerras Púnicas hasta el Cristianismo, que realiza ANDO, 2008. Destaca el capítulo III sobre *interpretatio romana*, desarrollando la concepción del término (p.58 en adelante); Además en ANDO, 2006, pp.51-65: “*interpretatio romana*”. Uniendo romanización e *interpretatio* TURCAN 1996, pp. 12-14, en su apartado “*The romanization of foreign gods*”, plantea la romanización como un proceso muy antiguo dentro de la sociedad romana, desde Tarquinio “el soberbio” y la interpretación de los profetas de Apolo, pasando por la integración de Asclepio, afrodita semítica procedente del Monte Erice o *Eryx*, la Gran Madre de Frigia, sobre todo con el aumento en época de Sila. Pero considera que a través de la *interpretatio romana*, con la aceptación de divinidades extranjeras unidas a tradiciones romanas, se consiguió evitar cierta xenofobia (por supuesto salvando anacronismos conceptuales). El proceso irá en aumento con la aceptación de divinidades conforme el avance expansionista romano, y sobre todo con la modificación que produjo en la propia romanización la inclusión de los cultos orientales, fomentados por los propios emperadores.

<sup>324</sup> TRANOY, 1981, pp. 360-361 considera demostrado el avance de la *interpretatio romana*, así como del sincretismo, a tenor de los monumentos y las referencias epigráficas que demuestran el proceso de romanización, el cual va a tener algunas limitaciones, pero prolongado en el tiempo.

<sup>325</sup> Resulta necesaria una aclaración acerca de los conceptos de *interpretatio* y sincretismo, ya que los mismos no tienen el mismo apoyo a nivel de fuentes. El concepto de sincretismo tiene su nacimiento en la investigación moderna, en una pretensión de demostrar la tolerancia pagana frente a otras religiones, ya que la religiosidad politeísta no ignoraría una tendencia hacia la unidad de lo divino, lo que plantearía el futuro triunfo cristiano. LE ROUX, 2009, pp.265-285, principalmente en p.267. BEARD; NORTH; PRICE, 2006, p. 209 son críticos y realizan una matización importante respecto a la idea de “tolerancia” e indican precisamente las limitaciones establecidas por el mundo romano y el paganismo, el cual no puede considerarse totalmente tolerante. La tendencia a unificar el significado de *interpretatio* con una modalidad de sincretismo impide comprender la totalidad de los términos. La razón se encuentra en que el sincretismo asume procedimientos de diversa índole en la asociación de divinidades, que pueden ir desde la asunción del origen étnico hasta la de distintas acciones participativas. De hecho, el sincretismo pondría en contacto o solapa a divinidades de diferente espectro divino y puede incluir a más de un par de

contacto con culturas de gran influencia y desarrollo, como es la helenística, con gran predicamento en el Mediterráneo antiguo, provocó una aculturación en diferentes planos que desembocó en una cultura de carácter imperial pero con diversa tendencia dependiendo de la parte del Imperio en la cual se estuviese<sup>326</sup>. La posible existencia, debatida por la historiografía todavía, de una cultura grecorromana para definir este surgimiento a raíz de la unión de la tradición griega con los componentes romanos, ya incluso desde el periodo republicano, irá acompañada de una tendencia bilingüe dentro del mundo romano<sup>327</sup>. Por tanto, en la parte Occidental se produjo un proceso vehicular a partir del latín, mientras que en Oriente se estableció desde el griego, con variedades, así como textos oficiales expedidos en ambos idiomas, con una evolución constante a través de los siglos siguientes. Tanto es así que, una vez desaparezca el imperio romano en Occidente, en Oriente se mantendrá una unidad no solo cultural sino política dentro del mundo bizantino bajo parámetros griegos (y romanos) preexistentes.

Sin lugar a dudas la importancia de las élites provinciales en el desarrollo del culto imperial es fundamental, sirviéndose del mismo para sus propios intereses (además de mostrar su sometimiento al régimen)<sup>328</sup>. Pero no serán todas las respuestas homogéneas, pudiendo darse casos de aceptación absoluta, parcial o de rechazo, pues no puede ser entendido este comportamiento sin la posición de la figura imperial en relación con su concepción divina. Junto a ello está la importancia del nuevo culto como elemento integrador y unificador, a diferentes escalas por supuesto, pero que permitió una serie de referencias visibles para cualquier habitante del imperio, bien sea aceptándolo o rechazándolo<sup>329</sup>.

La principal dificultad para aproximarse al emperador romano se encuentra en el propio plano teórico, que nunca contó con fundamentos absolutos, por lo que se produjeron las diferentes interpretaciones ya desde la propia antigüedad en relación a símbolos e

---

las mismas en su asunción. (Así lo sostiene Penafiel y Le Roux, quien sigue este pensamiento LE ROUX, 2009, p. 267). Frente a la idea de la *interpretatio* mencionada anteriormente, aunque por supuesto existen la relación entre ambas y constituyen un proceso de desarrollo a nivel provincial en el Imperio, lo cual permitió la expansión a diferentes niveles. Estas capas, que irán desde lo cultural, pasando por lo lingüístico hasta lo teológico permiten una interacción entre el mundo indígena y el romano, con la *interpretatio* como trasfondo. Por tanto, desembocará en las diversas asimilaciones, tanto en el plano cultural, como religioso o lingüístico surgidas en el ámbito imperial tanto en un sentido como en otro WEBSTER, 1995, pp. 153-161, WOOLF, 1998, pp. 206-237. Precisamente este proceso no puede comprenderse de manera aislada dentro del proceso denominado “romanización” expandido dentro del imperio, y donde jugaron un papel importante las prácticas indígenas asimiladas y adaptadas. LE ROUX 2004, pp. 287-311.

<sup>326</sup> WALLACE-HADRILL, 1998, pp. 939-964, MUÑIZ GRIJALVO, 2008, 118-119.

<sup>327</sup> DESIDERI, 1998, pp. 909-938. El caso paradigmático de Ankara y su bilingüismo a través de MITCHELL; FRENCH, 2012.

<sup>328</sup> ANDO, 2000, pp. 312-313 sobre el asentamiento del culto imperial mediante la relación entre oligarquías y poder central, los cuales comparten intereses.

<sup>329</sup> Dentro de un imperio multicultural y extenso, es imprescindible la figura imperial y su culto como elemento de unión y cohesión. HOPKINS, 1978, p. 197-242.

ideologías<sup>330</sup>. La evolución a lo largo de los siglos de vida del Imperio permitió una configuración cada vez más compleja por añadidura, pero en cada reinado y por extensión durante determinadas dinastías, se desarrolló una teología o incluso una simbología distinta siguiendo las pretensiones concretas de los gobiernos. Además las visiones ambiguas y variadas sobre la divinidad imperial llevaban a varias consideraciones<sup>331</sup>.

A este respecto, será fundamental la religión como vínculo y entorno ideológico en el cual pudiera habitar el emperador, y que sirviese para la expansión, la interpretación y la asimilación del monarca romano<sup>332</sup>. Así mismo, se debe añadir que las transformaciones socio-políticas que afectaron a la interpretación del poder vinculado al emperador, pasando de *Princeps* a *dominus* y posteriormente a su cristianización. Todo ello fue fruto de la modificación del sistema a partir de la base imperial la cual se sirve de elementos preexistentes dentro del mundo romano, readaptando otros y mostrando el culto imperial a todos los habitantes del mismo, con diferentes escalas de aceptación<sup>333</sup>.

Pero el empleo del factor religioso no tendría sentido sin la propia asimilación imperial en relación con la esfera divina. La posibilidad de su inclusión dentro del espacio de los dioses, debe entenderse desde la razón que permitía a un hombre ser introducido en el mundo divino, y dicha entrada se explica precisamente por las diferentes categorías y grados que existieron sobre la divinidad y que demuestran la variedad de concepciones al respecto<sup>334</sup>. Es decir, la gran cantidad de mentalidades existentes dentro del Imperio,

---

<sup>330</sup> Los trabajos de BERGMANN, 1998 y SMITH, 2000, pp.532-542, muestran la iconografía imperial como una aclamación del estatus, de carácter especial, del emperador y la audiencia el cual es negociado. Los atributos divinos están marcados en el honor, así como en la superposición entre emperador y divinidad, la cual parte por analogía entre virtudes imperiales y bendiciones emanadas desde el firmamento.

<sup>331</sup> Resulta interesante la reflexión efectuada por ARENA, 2009, pp. 143-164. La autora, plantea que Augusto recoge gran cantidad de símbolos y ceremonias, repercutiendo en la creación de un cierto “monopolio imperial” de las propias ceremonias. Ello implicaría una auténtica política imperial al respecto.

<sup>332</sup> Sobre Imperialismo, pervivencias o no de identidades, y un gran repaso y desarrollo historiográfico de la idea de “romanidad” en REVELL, 2009. Muy interesante el segundo capítulo *Living the urban ideal* (pp. 40-79), donde trata la vinculación entre urbanización e imperialismo, destacando cómo la arquitectura urbana sirve como camino entre una negociación y una expresión del poder político. (p.43). En *The Roman emperor* (pp.80-109), el capítulo tres, muestra la influencia del poder del emperador dentro del desarrollo urbano, y cómo repercute en los habitantes. Por su parte, en *Addressing the divine* (pp. 110-149) se trata a nivel ideológico la influencia en la sociedad. Sobre el papel de lo público en las negociaciones dentro del estatus en *A question of status* (pp.150-190).

<sup>333</sup> A este respecto diferentes perspectivas sobre la asunción y aceptación religiosa en la sociedad imperial de la creencia en el culto al dirigente y un planteamiento organizado de antemano o adaptado a las circunstancias ver: DEL MAR, 1899, pp. VII-IX, SCOTT, 1932, CERFAUX; TONDRIAU 1956, pp. 432-439, BOWERSOCK, 1973, HOPKINS, 1979, pp. 232-240, PRICE, 1984, pp. 10-11 y FISHWICK, 1987-2005, vol. I, 1-2.

<sup>334</sup> PRICE, 1985, defiende que la divinización se debe tratar en términos de distinciones de poder, pero sobre una base como es la religión romana (al menos desde la perspectiva cívica). Idea rechazada por KOORTBOJIAN, 2013, pp. 23-24, quien realiza una separación drástica entre los dioses y los hombres, considerando que los honores divinos no podían ser aplicados a ambos. Esta opinión tan drástica no puede



llevaban a las interpretaciones que dan lugar al tránsito entre hombres y dioses, con escalas intermedias como héroes o los antepasados venerados<sup>335</sup>, lo cual permitió que no resultase del todo extraño que un hombre entrase en el mundo de los dioses, aunque para ello se llegase mediante herramientas de integración diversas y también por desarrollos intelectuales de carácter teológico y filosófico<sup>336</sup>.

Es a través de estas disertaciones que los emperadores lograrán ser incluidos entre los dioses, en vida o una vez muertos. Pero, pese a que el proceso pueda parecer coherente, existieron multitud de variedades y de consideraciones acerca de la divinidad y, por consiguiente, del ascenso a la misma. Por supuesto, las corrientes filosóficas plantearán en un plano las cuestiones referentes, pero las respuestas estarán dadas también por la población de un modo diferente, y marcarán en gran medida el éxito o el fracaso de la empresa<sup>337</sup>.

El éxito de la asimilación imperial con el reino de los dioses, tiene que ver en su vinculación con el poder. En la Antigüedad, poder y divinidad, están íntimamente ligados y este fue uno de los motivos que llevó a muchos gobernantes a ser considerados dioses o lo más parecidos posible<sup>338</sup>. Los filósofos y pensadores no fueron ajenos a este hecho y teorizaron acerca de dicha cuestión<sup>339</sup>. El poder era una característica de la divinidad y precisamente aquel que sustentaba el mismo presentaba

---

ser asumida desde la perspectiva romana antigua; de hecho la línea que separa dioses y hombres no es tan clara como niega también COLE, 2013. Demuestra que desde el discurso de los romanos, la divinización o los honores de carácter divino desdibujarían el trazo en gran medida.

<sup>335</sup> SCHEID, 2007, pp. 263-271. Sobre la importancia de la familia y los antepasados dentro del poder imperial, con un gran hincapié en el concepto de familia, *domus* divina y los lazos paternofiliales así como maternofiliales en HEKSTER, 2015.

<sup>336</sup> Uno de los casos más paradigmáticos en relación al asentamiento del culto imperial, es el relativo a la región de Dacia don se estableció con un posible paralelo al culto preexistente de *Zalmoxis*, el cual permitió integrar a las diferentes tribus daco-getas bajo el reinado de Burebista, en el s. I a.C., y que posteriormente Roma utilizó para sobreponer el culto al emperador en época de Trajano. El origen del culto que permitió a un alto sacerdote convertirse en rey, así como a sus sucesores, logrando estos altos sacerdotes deificarse tras la muerte asimilándose con la divinidad suprema *Zalmoxis*, permitió una comparación con el *Pontifex Maximus* y la figura imperial. De este modo, el emperador, el rey, el alto sacerdote de la divinidad y el *pontifex* todos convergen en la misma figura. CARBÓ, 2001, pp. 7-32.

<sup>337</sup> Plin. *Paneg.* 11, 1-3, escribe sobre la divinización de Nerva por parte de Trajano, alabándola, y defendiendo la misma tras la muerte y gracias a un sucesor virtuoso. Al mismo tiempo aprovecha las divinizaciones anteriores oponiéndose a todas ellas por realizarse por diversos motivos, todos ellos alejados de un verdadero reconocimiento y propios de intereses particulares. Otros casos de inicios del principado corresponden a críticas encubiertas a la divinización de los emperadores, a este respecto son los casos de Curt. 10, 5.; 7, 5, 8-24. Y en Arr. *An.* 4, 8, 3-5; 4, 10, 5-12; 7, 29, 1-3). EDMUNDS, 1971, pp. 386-390 donde critican la figura de Alejandro y el recibimiento de honores divinos por su parte. Diferentes fragmentos de las obras y una discusión al respecto en LOZANO, 2000, pp. 163-166, así como LOZANO, 2010, pp. 61-639. Así como traducción y comentarios en MARTÍNEZ, 2007, pp. 706-708.

<sup>338</sup> Acerca de las monarquías divinas y el poder de los dirigentes en la Antigüedad ver el monográfico de LOZANO; GIMÉNEZ DE ARAGÓN; ALARCÓN HERNÁNDEZ, 2014.

<sup>339</sup> Ver Nota 276 sobre el fragmento de Plutarco.

un atributo propio de los dioses, así que se aproximaba a los mismos<sup>340</sup> o terminaba formando parte de ellos<sup>341</sup>. La inmortalidad es otro de los rasgos fundamentales de la divinidad, pero en este caso afectaría al dirigente tras su muerte, siendo su alma la que iría a parar a los cielos. En este contexto el emperador encaja a la perfección con ambos elementos, y gracias a sustentar el poder se acercaba a los dioses<sup>342</sup>.

Así mismo, el emperador iba a ejercer su poder y lograr la divinidad también mediante la virtud, ya que a través de sus actividades y comportamiento, tanto moral y ético como político, se le otorga alcanzar ese nivel. Es gracias a la *virtus*, tanto la propia de los humanos como la referida a los grandes héroes o dioses, que se coloca en una posición superior<sup>343</sup>. El emperador era, dentro de la sociedad romana, la dignidad más elevada (*dignitas*), precisamente por esa posición personal, así como por la virtud desprendida gracias a la constitución establecida<sup>344</sup>. Tanto es así que se podía apelar a la autoridad (*auctoritas*) personal del emperador solicitando su favor o pidiendo su intercesión; de hecho, el propio Augusto considera que gracias a ella se le podía considerar superior al resto de los hombres<sup>345</sup>. No es de extrañar que sirviese de ejemplo para los restantes individuos que habitaban en el imperio, y representase la encarnación ideal de todas aquellas virtudes que eran envidiables, como ejemplo de un modelo de actuación<sup>346</sup>. Pero dichas conductas ejemplarizantes no se resumen solo en funciones políticas de actuación de gobierno, sino también en actos de diversa índole donde destacan las actuaciones en favor de la sociedad. A este respecto destacarán las actividades de evergesía, modelo también copiado por las élites imperiales, provinciales y locales, intentando aproximarse en cierto modo a la figura imperial e intentar medrar social y

---

<sup>340</sup> ROWAN, 2012. Desarrolla a lo largo de las páginas de su libro la opinión de que cada uno de los emperadores Severos emplean reclamaciones de patronazgo divino para legitimar su posición y formar a la opinión pública sobre cuestiones diversas como: políticas, militares y sociales. Ella sostiene que los emperadores Severos justificaron sus reinados con el reclamo del apoyo divino, ya que carecían de antepasados prominentes o destreza militar, las características empleadas por los emperadores anteriores para asegurar el Principado.

<sup>341</sup> Artem., *Ὀνειροκριτικά* 2,36, indica que gobernar es tener el poder de un dios. Así mismo en los Panegíricos bajoimperiales hay referencias directas a la relación entre monarca y divinidad, en algún caso tratando al emperador como Dios *Pang.* 12, 4,5.

<sup>342</sup> La importancia de los intelectuales en la implantación de la creencia en la divinidad de Augusto es fundamental, Hor. C. 3, 5, 11-4 o Verg. G.1, 503-04; 4, 559-562 manifiestan la relación del *Princeps* con la divinidad, evocando concepciones como epifanía divina o que el palacio celestial enviaría hombres a la presencia de Octavio, o como su victoria impone leyes para los pueblos y marca el camino del Olimpo. Ov.*Fast.* 1, 203-204, menciona como Augusto se acerca a los dioses, es amado por ellos y es un príncipe para la inmortalidad.

<sup>343</sup> Juegan un papel destacado en esta concepción las corrientes platónica y epicúrea, buscando aproximarse a la divinidad en la mayor medida de lo posible gracias a los actos. Plato. *Tht.* 176b: 45 Cfr con Arist. *EN.* 7, 3, 45 quien habla de la admiración hacia los hombres divinos, precisamente dignos de ella por sus conductas. Y Cic. *Leg.* II, 8, 19 acepta la adoración a las divinidades habituales, pero también a aquellas que han llegado a ese nivel por sus méritos, siguiendo las conductas que se entregaron a los hombres para respetándolas y cumpliéndolas puedan llegar al cielo.

<sup>344</sup> ALFÖLDY, 1987, p. 139.

<sup>345</sup> *Res Gestae* 34: *Auctoritate omnibus praestiti*; sobre *Auctoritas* MAGDELAIN, 1947.

<sup>346</sup> El emperador representado benefactor: BERANGER, 1953, pp. 186-217 y MARTIN, 1982.

políticamente<sup>347</sup>. Tanta es la importancia dentro del mundo antiguo de dicha práctica que forma parte del propio desarrollo social, así como manera de ejercer el poder los gobernantes<sup>348</sup>. El emperador romano practicará estas actividades, tanto de manera personal como oficial mediante el culto imperial y la gran variedad de apoyos hacia distintas zonas del imperio<sup>349</sup>. Así mismo, el ejercer el poder mediante estos actos, era un signo vinculado con los dioses, los cuales cuidaban a los seres humanos y se aseguraban de su bienestar<sup>350</sup>. Esta mentalidad estará en simbiosis con la imagen del emperador como dador de bienes y protector de todos los habitantes del imperio que tanto cuajará en los imaginarios colectivo y religioso romanos<sup>351</sup>. Tanto es así, que habrá un fomento de las actividades evergéticas, incluyendo leyes destinadas al desarrollo de las mismas, además de indicar que dioses debían ser adorados. Entre los mismos se encuentra el emperador<sup>352</sup>.

Los buenos emperadores lo serían por seguir el mismo camino que seguían los dioses buenos. Los símbolos específicos de la divinidad se mostraban también en los emperadores. Muchos se presentaban públicamente vestidos como un dios mostrando esa consideración. Incluso las honras que recibirían, ya no ellos, sino sus propias estatuas demuestran la consideración cercana<sup>353</sup>.

De tal modo, el culto imperial debe ser contemplado como una legitimidad a través de determinados valores, que pueden llevar a alcanzar la divinidad imperial, pero que se desarrollaba y mostraba por las élites y la población urbana (y en cierto modo rural) del imperio. Esa legitimación es clave, primero para la aceptación del emperador, como personalidad protectora como se indicó anteriormente, y también como forma de

<sup>347</sup> La importancia social y cívica religiosa en vinculación con el patronato, principalmente por las élites sociales en NICOLS, 2006, pp. 36-50. Sobre monumentos, evergetismo, fuentes y desarrollo durante la dinastía Flavia junto a élites locales, el trabajo de LONGFELLOW, 2011. Hace especial hincapié en los ninfeos, y otra serie de edificios vinculados al agua, y principalmente a la adaptación de las identidades respecto al imperialismo romano. GASCÓ, 1998, pp. 803-856. Para el caso concreto de Chipre: KANTIRÉA, 2011, pp. 243-256.

<sup>348</sup> Culto a evergetas en la Antigüedad, GAUTHIER, 1985.

<sup>349</sup> Sobre la importancia de la evergersía y el culto imperial PRICE 1984, pp.38-ss y ROBERT 1981, p. 358.

<sup>350</sup> En relación a esto LOZANO 2010, p.46 cit. Plin. *Nat.* 2, 18.

<sup>351</sup> Plu., *Ad Principem ineruditum* 3 =*Mor.* 780D-E: “Con mayor razón se podría decir que los gobernantes sirven a la divinidad para el cuidado y conservación de los hombres, para que, de cuantas cosas bellas y buenas les conceden los dioses, repartan unas y preserven otras”. *Πολέμων γὰρ ἔλεγε τὸν ἔρωτα εἶναι ‘θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν.’ ἀληθέστερον δ’ ἂν τις εἴποι τοὺς ἄρχοντας ὑπηρετεῖν θεῶν πρὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν; ὅπως ὧν θεὸς δίδωσιν ἀνθρώποις καλῶν καὶ ἀγαθῶν τὰ μὲν νέμωσι τὰ δὲ φυλάττωσιν.* Traducción de Rodríguez Somolinos, 2003, p. 200. Comparar con Plu. *Mor.* 1030C. al seguir con la idea de que la divinidad organiza el mundo, el cielo y la tierra para la procreación y la conservación de todos los seres que existen.

<sup>352</sup> Como modelo del mismo, el ejemplo de su desarrollo en Atenas LOZANO, 2002, p.53.

<sup>353</sup> Ph. *Embajada ante Gayo* 13, 98: “Sin embargo, estos accesorios (lit. “filacterias”) y adornos se colocan en imágenes y estatuas (del emperador) para significar las bendiciones que a los que son tan honrados otorgan la masa de la humanidad”. *καίτοι τὰ περίπτα ταῦτα καὶ προκοσμήματα ζοάνοις καὶ ἀγάλασι προσκαθίδρυνται, διὰ συμβόλων μηνύοντα τὰς ωφελείας,* Cit. GORDON, 2011, p. 41.

negociación<sup>354</sup>. De hecho, algunos autores han considerado la adoración al emperador, no como una política en cierto modo de subterfugio, sino como una herramienta donde romanos y grupos provinciales establecerían un plano de relaciones, que desencadenaría un fenómeno político nuevo, y donde el emperador y su carisma viaja entre el plano humano y el divino<sup>355</sup>.

Pero quizás los rasgos más característicos o que, al menos desde la mentalidad occidental, pueden relacionarse con la divinidad, corresponden a las manifestaciones o actuaciones mediante los milagros, actos maravillosos o la actuación de alguna divinidad en favor del ser humano tocado por su gracia. Los emperadores no escapaban a dichas visiones, incluso pudiendo encerrar todos estos aspectos al mismo tiempo y en la misma figura, aunque fuese de manera prolongada en el tiempo.

Son precisamente estas manifestaciones milagrosas las que tendrán un gran peso en la expansión popular acerca de la creencia en la divinidad imperial, así como la negación por parte de algunos autores. Tanto la creencia en la actividad divina de un ser humano, como el rechazo de esa posibilidad, tienen que ver con la gran cantidad de religiones que deambularán por el extenso territorio romano a lo largo de su historia. El mundo pagano, a través de los cultos tradicionales, pasando por las religiones orientales, el judaísmo y la secta cristiana derivada de este último, plantearon todos ellos una interpretación diversa acerca de los seres divinos, los humanos, la trascendencia de algunas personalidades y figuras dignas de elogio o adoración; y dieron respuestas y conclusiones propias y diferentes que afectarán a la propia naturaleza del mundo, el hombre y los dioses o dios. Pero todas ellas tuvieron en común la aceptación de la posibilidad de que un ser humano pudiera ser una divinidad, eso sí, con esquemas particulares y diferentes en cada caso. De dicha mentalidad se aprovechará la ideología imperial asimilando multitud de aspectos o por el contrario enfrentándose a ellos.

Con este panorama tan variado se llega al emperador desde distintas posiciones al mismo tiempo; es decir, fue un príncipe, un sacerdote, un *imperator* y también porque no decirlo un dios. Pero lo más interesante es que no sería de manera independiente y separada, sino al mismo tiempo; lo que demuestra lo complejo de su asimilación y sobre todo de exposición hacia sus súbditos. Un reflejo de su diversidad se muestra en la gran cantidad de manifestaciones y cultos que hubo en relación al gobernante, y la gran variedad de celebraciones que se produjeron.

Es a través de sus nombres, en los cuales se proyectan algunos de los cargos honoríficos que asume, donde dirigente romano demuestra todo su poder y la autoridad que le había sido entregada. La propia titulatura imperial es una formalización de todos estos

---

<sup>354</sup> Legitimidad al respecto en TURCAN, 1978, p. 1002 y GORDON, 2011, p. 41-42.

<sup>355</sup> Desde los planteamientos del dominio de PRICE 1984 Cfr con la idea de negociación de MITCHELL, 1993, p. 103. Continuada desde una visión transaccional y persuasiva planteada por CLAUSS, 1999, p.199 orientada al Oeste imperial; así como GORDON, 2011, p. 42-43 quien sigue dichos postulados, y se apoya en la visión del emperador establecido entre los dos mundos, lo cual le presenta en los diversos niveles de realidad.

criterios, donde recoger los diferentes tipos de poder y dignidades que son asumidas. Octavio, dejó atrás sus antiguos *nomen* y *praenomen* (Cayo Octaviano) para integrarlos por ley junto a aquellos plasmados en el testamento de su padre adoptivo, Julio César. De este modo pasó a denominarse como Cayo Julio César Octaviano, manteniendo el *cognomen* adoptivo de *Caesar* o César, y añadiendo otro *cognomen* honorífico como fue *Augustus* o Augusto<sup>356</sup>, concedido por el Senado<sup>357</sup>. Así mismo antepondrá como *praenomen* el título de *Imperator*. Finalmente el nombre completo quedó como *Imperator Caesar Augustus*, que así mismo fue adoptado por los sucesores, terminando por ser sinónimos de *Princeps*, sirviendo para referirse a los emperadores<sup>358</sup>.

De tal manera que tanto por la asimilación de cargos y nombramientos, como a través de las interpretaciones que se van a realizar en relación a los mandatarios romanos, se producirá una composición y conformación de la figura del emperador con muchas aristas. Pero, precisamente el trasfondo teológico y filosófico del componente divino, el cual, estará además secundado por el culto imperial, servirá para dotar a todo este conjunto de numerosos aspectos y sobre todo un significado al sistema. Este será sencillo y complejo al mismo tiempo, pues estará el emperador, las élites, la plebe, los libertos, los esclavos y extranjeros, en una estructura, definida en gran medida<sup>359</sup>; pero a la vez estaría conformado por “sistemas” dentro de ese gran organigrama, y donde el emperador destacará desde un aspecto más oligárquico, más teocrático, etc. Resulta prácticamente imposible entender el periodo imperial, tanto el Alto como el Bajo Imperio, sin el componente religioso del emperador, ya sea como intermediario de los dioses y los hombres, o como figura extraordinaria, que por sus cualidades o virtudes, o incluso acciones, tiene una esencia divina y alcanza los cielos.

<sup>356</sup> Sobre el título de Augusto, *Augustus* en latín, Αὐγουστος; *Aúgoustos*, Σεβαστός; *Sebastós*, presente desde la primera donación con el título honorífico el 16 de Enero del 27 a.C. en la *Feriale Cumanum* (*Res. Gestae*. 34), Y disponemos por él a Tiberio, el título, cuyo significado es el Sublime, Majestuoso, Venerable, el Sagrado (vinculación también con el término latino *sacer*, que así mismo sirvió como epíteto para referirse a los emperadores CID LÓPEZ, 1992, pp. 153-154 pasó a la titulación oficial imperial pero sin poderes legales. Junto al nombramiento del Senado, el ejército también le denominó así, incluso marcó la instalación oficial de la celebración del mandatario romano, con la celebración del *dies imperii*. M. Strothmann, s.v. *Augustus* [2] en *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes.

<sup>357</sup> También hubo una pretensión inicial de denominar al mes *Sextilis* como *Augustus*, aunque solo se aceptó con posterioridad. El nombre *Augustus* se terminó por aceptar, ya que junto a la carga semántica que encerraba (noble, sagrado...), había otra acepción unida a *augere* (aumentar, engrandecer). Seguía dicha idea la de presentarse como quien había engrandecido el Imperio. De este modo se dejó de lado la idea originaria de denominarse Rómulo, término que presentó gran cantidad de problemas. Junto al título le siguieron toda una serie de referencias visuales y la creación de una nueva iconografía artística. ZANKER, 1992, pp. 124-127.

<sup>358</sup> ARANGIO-RUIZ, 1975, p. 274. Sobre la titulación oficial de los emperadores, desde *Augustus/Sebastos* y los restantes términos, de manera continuada: KIENAST, 1999, p.245.

<sup>359</sup> Hay evolución en el organigrama social, sobre todo a raíz de la concesión de la ciudadanía a todos los habitantes del imperio. Además se debe valorar la importancia de otros miembros de los grupos sociales que hasta fechas recientes no se han tenido en cuenta, en algunos casos por desconocimiento a través de las fuentes, y que en los últimos años empiezan a presentar estudios muy interesantes, como son el caso de mujeres o del mundo infantil.

### 2.3. LA IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN EN EL SISTEMA IMPERIAL

Por encima de las diferentes facetas líder romano sobresale la idea de la divinidad y, lo que es más importante, la creencia o no en ella. En la historiografía actual, empapada del espíritu crítico occidental y sobre todo con el poso de la mentalidad judeocristiana, dicha concepción puede parecer imposible<sup>360</sup>. Aunque como se ha indicado a lo largo de las páginas anteriores, más allá de la creencia de los investigadores modernos, se debe aceptar la idea de que los antiguos romanos pudieran aceptar a su dirigente como un dios en vida. Ahora bien, alejándonos de un postulado en cierto modo “naif”, hemos asumido la gran diversidad de mentalidades que se desarrollaron a lo largo de la sociedad romana imperial, en algunos casos creyeron y en otros rechazaron la posibilidad de que el emperador fuera un dios. Junto a ello, está la propia experiencia contemporánea, en la cual se dan casos de gobiernos donde el máximo mandatario se encuentra investido de un halo religioso o en cierto modo divino. Sin olvidar una vez más que creencia no tiene que estar relacionado con una autenticidad, en cuanto al comportamiento religioso. De igual modo, el término creencia y su constante aproximación a otro como es el de fe, parte para algunos autores de postulados cristianos que se han asumido en la sociedad presente<sup>361</sup>. No queremos dejar pasar por alto la tendencia habitual de algunos autores por reducir los estudios relacionados con religiones y sobre todo con las conductas religiosas en otras civilizaciones, principalmente mundo clásico o mediterráneo antiguo, a modo puramente individual, denostando al colectivo. Aunque también existen trabajos que tienen a la perspectiva opuesta pareciendo que la mentalidad individual se sumerge excesivamente en el conjunto social<sup>362</sup>.

Son un gran número de investigadores los que se han sumado a la cuestión, todavía viva, ya que resulta complicado llegar a un acuerdo unánime por todos, aunque precisamente éste aspecto le da un mayor impulso al análisis histórico. Ahora bien, los planteamientos al respecto son muy diversos desde la propia Antigüedad. Hay autores

---

<sup>360</sup> La influencia cristiana responde a la cantidad de años de influencia cultural, política y social en el mundo Occidental, y un reflejo de ello (como ya se planteó en el capítulo 1) es la historiografía. Por tanto hay corrientes de autores que han negado o reducido a cuestiones puramente políticas las muestras de adoración imperial, frente a los últimos años donde hay una tendencia de integración de las mismas desde la cuestión religiosa, con el desarrollo cultural. Sobre dicha reflexión es interesante el trabajo de ALFÖLDY, 1996. Sobre el rechazo a la divinidad imperial del emperador NÖCK 1947, 1957, BOWERSOCK, 1973 o VEYNE, 1976.

<sup>361</sup> Es cierta la influencia cristiana en la investigación histórica, así como la asunción de términos para explicar determinadas conductas y actos, aunque no se puede considerar como puramente cristiana la idea de “creencia”. En cualquier caso si aceptar una reinterpretación para encajar en la teología cristiana. En relación con credo ver SCHEID, 1991, el cual reflexiona en su introducción sobre ello, además de BAYET, 1984 Cfr PRICE, 1984, p. 11. Siguiendo una interpretación similar donde se debe asumir que las creencias en la antigüedad clásica son propias y diferentes a la concepción que existe en la actualidad, en este caso reflexionando sobre las divinidades en Grecia: DETIENNE, 1989.

<sup>362</sup> Como crítica a los estudios que se centran en exceso en el pensamiento individual en lugar de verlo dentro del conjunto poblacional, religioso y cultural en LOZANO, 2010, p. 52 Cfr PRICE, 1984, p. 11. Hace una crítica parecida, y que Lozano sigue en sus postulados.

tanto a favor como en contra, así como otros que ponen en boca de los propios emperadores la aceptación o no de la divinidad de algunos de sus iguales dirigentes. Por ejemplo, así sucede con Séneca en *Apocolocyntosis*, donde a través del discurso de Augusto niega la divinidad de Claudio o de otros emperadores por el mero hecho de banalizar la divinización de los dirigentes<sup>363</sup>. Por otro lado está la opinión de Plinio el joven, que indica en el *Panegírico* dedicado a Trajano la sinceridad del mismo al promover la divinidad de Nerva<sup>364</sup>. En cualquiera de los casos se produce por distintas consideraciones o incluso intereses, pero no impide pensar en que se transmite la creencia desde los propios emperadores de perpetuar la tradición, de consolidar el poder a través de la divinización de sus predecesores, o de que solo se produce ésta por el “buen hacer” de los mandatarios. De hecho, no serían muchos los emperadores divinizados en los primeros dos siglos. Parece existir una preocupación por la dignidad necesaria para ascender a los cielos, ya que el ascenso de alguien indigno podría repercutir en el estatus de los siguientes emperadores. Incluso se buscó un fomento por parte de los propios emperadores de dicha práctica, como si con ello se validase para su aceptación dentro de la sociedad.

Pero el éxito en el asentamiento de la divinidad imperial parece mostrarse a lo largo de los siglos. De hecho, hay referencias directas a la misma para referirse a Teodosio, donde Vegecio a través de uno de sus panegíricos indica: "Pues como el emperador recibió el nombre de Augusto, debe prestársele una devoción fiel, y serle consagrada una sumisión sin límites, tal cual a Dios"<sup>365</sup>. De tal manera que, en un periodo tardío del Imperio como es el s. IV d.C., incluso con el Cristianismo asentado y con la influencia teológica y política que supuso para la concepción del emperador; se le consideraba aún al emperador un dios, entre otras razones por haber sido nombrado Augusto, con las propias connotaciones semánticas que llevaba el título, y por ser el referente político y religioso, por extensión, del Régimen. Durante el s. IV todavía existe una creencia en el

---

<sup>363</sup> GRADEL, 2002, p. 333-336 plantea una opinión contraria. Quizás habría que encuadrar el discurso en dos cuestiones, por un lado el pensamiento particular del autor, Séneca, dentro del contexto en el que se inscribe. Y además observar la ideología manifiesta a través del mismo donde parece plantearse la divinización como un “reconocimiento” excesivamente elevado y no al alcance de cualquiera. Entrarían en juego la cuestión de la *virtus* y los actos en vida para llegar al cielo. También tiene cabida una crítica física y personal al emperador Claudio (uno de los señalados por Augusto en el texto), ya en una lectura más superficial del documento, aunque no carente de sentido e importancia. Sobre la opinión de Séneca acerca de cómo debía ser un buen gobernante en MANGAS MANJARRÉS, 2010, pp. 141-154.

<sup>364</sup> Plin. *Paneg.* 11, 2. Sea real la veneración de Trajano o no, el componente político y hereditario aparece visible. Así mismo, aunque Plinio ponga en boca de Trajano esta opinión, quizás para mostrarlo como una persona que reconoce los méritos anteriores del predecesor y muestra una *pietas* consecuente, también permite mostrar que la creencia en la divinidad no está alejada de ninguna escala social.

<sup>365</sup> Veg. *Epitoma rei militaris*, 2, 5. *Nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda deuotio, inpendendus peruigil famulatus.*

emperador como ser vinculado a la divinidad. Esta la misma idea se fue consolidando pues en los siglos anteriores y estuvo presente anteriormente<sup>366</sup>.

Son planteamientos muy diversos y difíciles de comprobar, dados básicamente a las interpretaciones. Pero todos ellos encierran la constatación de la diversidad y de que la consideración divina del emperador, o su aceptación (si no se desea emplear el término creencia por las cuestiones mencionadas con anterioridad), se debían básicamente a que podía producirse a cualquier nivel social y también territorial. Desde el más alto dignatario pasando por un esclavo o desde algún punto de Roma (aunque a través símbolos que modifican este pensamiento, ante la dificultad de su asunción en la *Urbs*), hasta el espacio más limítrofe del Imperio. Todo ello junto al pensamiento colectivo y la reflexión personal de cada individuo, dentro del marco general religioso del mundo romano, que permitía la asimilación e integración de ideas, aunque también abierto a la posibilidad de rechazos, imposiciones o persuasiones.

Precisamente por el propio contexto y entorno, un individuo desarrolla unas creencias religiosas dentro de determinados parámetros culturales que le hacen asumir ciertas conductas y pautas, que el entenderá como normales. También hay que rechazar que cualquier miembro de una comunidad tuviera pretensiones o anhelos elevados, ya que no todos los romanos tendrán las mismas pretensiones filosóficas que Cicerón o Séneca. En el politeísmo antiguo las diversas religiones no son consideradas excluyentes, permitiendo a los individuos aceptar y asimilar divinidades, conceptos o elementos culturales de diversas creencias, sin que esto entrara en contradicción con las propias. Si a todo esto añadimos la inexistencia de un patrón o canon, ni siquiera de un libro sagrado para las religiones paganas de Roma o Grecia, es aceptable la gran variedad de alternativas que se mostraban<sup>367</sup>.

Así pues, habrá grupos de intelectuales que lleven la “vanguardia” del pensamiento y reflexionen acerca de determinadas cuestiones, con intereses concretos, y otro grupo de la sociedad que busque respuestas personales a través de otros cauces dentro de una estructura ya existente, sin salirse de conductas globales. Así mismo, se producen las interrelaciones entre el mandatario y las élites, o entre las mismas y los grupos sociales inferiores, que alimentan todo este proceso. Este proceder se va a mantener constante, incluso pese a la crisis de pensamiento que azotará el imperio a partir de finales del s.II d.C., concomitante con otra de carácter socio-económico, permitiendo la expansión y crecimiento de nuevas realidades cosmológicas y de religiosidad, con la plasmación de

---

<sup>366</sup> El emperador pasa a ser denominado *sanctus*, en lugar de *divus*, pero su presencia muestra a nivel simbólico y en cierto modo teológico todavía una esencia divina, por ser un miembro superior y distante respecto al resto de la población. MOMIGLIANO, 1986, pp. 191-193.

<sup>367</sup> Interesante reflexión al respecto de LOZANO, 2010, pp. 52-54, donde recoge también el concepto de “inconsistencias” de VERSNEL, 1990 y VERSNEL, 1993, para referirse a todas estas cuestiones tan complejas de entender y diferencias, dentro de un marco para nada lineal u homogéneo con el cual debe convivir un investigador de la antigüedad y principalmente dedicado a la religión.



cultos principalmente orientales y místicos<sup>368</sup>. No obstante, existe un cambio conceptual de carácter individualizado, pero sin romper con ciertas estructuras grupales, precisamente por la naturaleza del politeísmo pagano, donde el individuo, integrado dentro del mundo romano, necesita respuestas a nuevas necesidades ante la coyuntura que le rodea y que la religión hasta el momento existente no daba cabida en su totalidad<sup>369</sup>. Las consecuencias son nuevos escenarios que provocan modificaciones a todos los niveles, con una religiosidad diferente que marcará los siglos III y IV d.C., y culmina con el Cristianismo. Ni el régimen ni el sistema serían ajenos a ello, reaccionando a los nuevos valores y discursos para adaptarse a los nuevos escenarios<sup>370</sup>.

La cuestión principal para el historiador no debe residir directamente en si la veneración hacia el emperador llevaba a realizar los actos cultuales hacia su persona con una intención de autenticidad o no, aunque no se debe evitar intentar ponerse en su piel en la medida de lo posible. Es cierto que resulta imposible sumergirse en la mente de un individuo del periodo imperial, pero sí es más útil para el discurso histórico el poder interpretar como afectan estos hechos en el devenir de la sociedad, asumiendo que dichas manifestaciones se produjeron, y asumiendo que cada una de ellas responde a una necesidad diferente. Estas son producto de las diversas interpretaciones hacia el emperador y el sistema, el cual es producido por miembros pertenecientes a cada escala social, y para los cuales, como persona y como parte de un cuerpo más amplio, el emperador y el propio culto imperial presentaba diferentes lecturas. Por lo tanto, es imprescindible no caer en los trabajos excesivamente individualistas, pero tampoco hay que difuminar absolutamente al hombre o la mujer dentro del conjunto poblacional. Hay

---

<sup>368</sup> La denominada renovación religiosa, que iría acompañada de nuevas ideas individualistas, principalmente durante los siglos III y IV d.C. (con un largo proceso iniciado anteriormente), tenía su plasmación en el ámbito privado también. Pero el auge de los cultos más intimistas se acepta por parte de Roma mientras no atentasen contra el orden público BAYET, 1984, pp. 210-11. Cultos como: Isis, Mitra, Eleusis, el Cristianismo o los relacionados con astrología tendrán una conexión con la religión pública y además se desarrollarán en grupos reducidos de población. Cada uno con respuestas diversas; unos colocándose al lado del poder como Isis, y otros oponiéndose a la situación que vivían dentro de la sociedad como sucede con el Cristianismo. En ambos casos intentarán dar una respuesta a su situación SCHEID, 1991b, p. XIII. Pero van a tener una vinculación importante con el culto imperial de modos diversos dentro del proceso de cambio religioso producido durante el imperio. Al respecto de dicho proceso religioso en LIEBESCHUETZ, 1979.

<sup>369</sup> Por supuesto, no se puede asumir que hasta el momento la religión pagana no tuviera una reflexión o interiorización por parte de aquellos que la llevaban a cabo. Que presentase un ritualismo considerable no evita para que la gente la ejerciese con una devoción, la cual si bien podía ser diferente, no implica que resultase mejor o peor. Tampoco entender que las religiones orientales creasen la conciencia y fomentase una “verdadera religiosidad”, simplemente presentan modelos nuevos para una sociedad necesitada de los mismos y que encajaron bien en su desarrollo. Pero el éxito debe entenderse por la propia naturaleza pagana que favorecía estos cambios. Para profundizar al respecto de la religión pagana es fundamental el trabajo de BENDLIN, 2000, y que dio pie a las interpretaciones posteriores. Una revisión y aglutinamiento de las investigaciones al respecto de las religiones orientales a través de BONNET; RÜPKE; SCARPI, 2006, así como el trabajo de BENDRISS, 2008.

<sup>370</sup> Sobre la influencia del cristianismo y la nueva visión del dirigente desde esta perspectiva ver KLAUCK, 2000. Cfr respecto a la crisis política y social que se produce y la repercusión en la imagen imperial durante el s. III d.C. a través de DE BLOIS 2006, pp. 268-278.

que tratar de reconocer como se actúa en un parámetro social y cívico, donde se integra el adorador o aquel que realiza determinado ritual, pero también ser conscientes de que puede tener un significado diferente al que supone para otro miembro de un *ordo* diferente. Todo ello se enreda más si se añade no solo el plano público, sino también el privado, el cual tiene un carácter más personal no cabe duda, pero no está ajeno al elemento social.

En este punto, donde el mundo privado entra en escena, debemos estudiar las motivaciones y las razones que llevan a que un individuo mantenga los actos cultuales al emperador, sin estar a la vista de todos. No parece claro que se deba a cuestiones únicamente políticas, que tienen su concesión, sino a otros aspectos donde la veneración y creencia en la figura del emperador como un ser humano con cualidades excepcionales puede admitirse más claramente que en la esfera pública, al menos desde la visión actual. Precisamente, la importancia para el estudio del culto imperial reside en estas manifestaciones, pues pueden y deben abrir una nueva vía para la visión de la divinidad imperial, así como los actos que derivan de la misma.

De tal modo que en un estado compuesto de multitud de naciones y pueblos, que configuran un sistema tan complejo como el romano, se establecen una variedad de concepciones sobre el emperador y su divinidad de igual intensidad. Desde las élites hasta las clases más bajas dentro de la sociedad tienen su particular visión<sup>371</sup>; a lo cual se debe añadir la alteridad de esferas, interpretaciones y simbología, cada una como respuesta a una realidad camaleónica, que se disfrazaría con el fondo sobre el que estuviese. Eso sí, la cuestión central se encuentra sobre el mismo objeto, el gobernante romano y su identidad, girando a su alrededor las piezas de la complicada maquinaria.

Para entender todos estos aspectos, es necesario partir de los propios orígenes del sistema y por extensión del culto imperial. El empeño por parte de la propaganda de Augusto, a través no solo del arte sino también de la literatura (que será mantenido por sucesivos emperadores, de mostrar un origen sobrenatural) es decisivo para que pudiese calar y tener éxito la concepción sobrehumana del emperador<sup>372</sup>. Principalmente se basarán en historias fabulosas, que afectarán primero a Augusto y posteriormente a

---

<sup>371</sup> Al respecto Tácito indicaba las diferencias sociales y que las personas distinguidas siempre habían sido objeto de una particular reverencia por parte de la masa Tac. *Ann* 3, 23. De este modo, no es difícil entender, desde dicha visión, el éxito que tendrían los emperadores romanos entre la población, aunque con determinados matices. Incluso gozarían de prerrogativas excepcionales en relación al derecho penal Tac. *Ann*, 1.

<sup>372</sup> Acerca de la importancia de los historiadores en la imagen literaria de los emperadores romanos no se debe pasar por alto el extenso trabajo de (BURGUERSDIJK; VAN WAARDEN, 2010). Aunque no presente una vinculación directa con los emperadores, resulta interesante la imagen de los “hombres divinos” que se desarrollaron a lo largo del s. I d.C.; estas figuras que alcanzaron gran predicamento social, llegaron a tener un cierto nivel. Si extrapolamos dicha aceptación a un nivel superior, en torno al dirigente romano, se debe dar una proyección a escalas mayores, además de entrar en juego el componente político; en relación al término, su explicación, y la manifestación alrededor de la autoridad política observar las reflexiones de HIDALGO DE LA VEGA, 2001, pp. 191-209.

otros emperadores, siguiendo su ejemplo, donde se narrarán sucesivas leyendas que les vinculan con concepciones maravillosas, con milagros o incluso con prodigios<sup>373</sup>.

La propia esencia divina de Octavio vendrá referida desde su nacimiento, donde la tradición recogida por las fuentes habla de la visita de la serpiente al lecho de su madre, cuando ella se encontraba dentro de la litera establecida en el templo de Apolo durante una ceremonia en honor al mismo<sup>374</sup>. Se ve una clara influencia o paralelismo con la figura de Alejandro Magno<sup>375</sup>, y este paralelismo se repite en la historia narrada por Suetonio, donde sacerdotes derramaron vino sobre un altar y se produjo un prodigio consistente en una llama que rebasará el techo del templo elevándose hasta los cielos<sup>376</sup>. También el mito tiene una proximidad con Escipión el Africano del cual se contaba una leyenda similar<sup>377</sup>. De este modo, se logra crear una pretendida mitología alrededor de los emperadores y su vida, convirtiéndolos en hombres con unas características superiores y acercándoles a la divinidad<sup>378</sup> (o alejándoles en casos contrarios<sup>379</sup>). En la narración de sus vidas esto se trasluce principalmente por dos razones: por una parte,

---

<sup>373</sup> El traspasar los límites humanos, implica la trasgresión de la realidad humana. Este hecho excepcional demuestra el traspaso de un grupo perteneciente al mundo humano y el entrar en otro espacio o plano, relacionado con la divinidad Plin. *Nat.* 7.34 Cf Sil. *Pun.* 3,415-441; LEVENE 2012. pp.49-50. Destacar el artículo de LOZANO, 2008, pp. 153-162. Donde se realiza un repaso por las principales leyendas de los emperadores romanos con el fin de construir o consolidar el concepto de divinidad de los mismos. Ello permitió la posterior divinización de muchos y sobre todo difundir a través de elementos mitológicos el carácter sobrenatural de los dirigentes romanos. Además REQUENA, 2001 y VIGOURT, 2001. La importancia de los milagros en la sociedad romana: HIDALGO DE LA VEGA, 1997, pp. 329-348.

<sup>374</sup> Suet. *Aug.*, 94, 3-4, D.C. 45, 1.2; a este respecto el propio Suetonio (94, 4) continua indicando como Acia, la madre de Octavio, antes de dar a luz soñó con que sus entrañas se elevaban hasta las estrellas extendiéndose por tierra y cielo. Así como su padre soñó con que del seno de su esposa salía un resplandor solar.

<sup>375</sup> Suet. *Aug.* 94, 7. Sobre la influencia de la figura de Alejandro en los emperadores romanos en CROISILLE, 1990. En relación con la divinidad de Alejandro Magno y la importancia de la religión en BLÁZQUEZ, 2001, pp. 99-152 Cfr ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, pp. 89-103. Así como otra serie de obras importantes sobre la figura del conquistador macedonio como (CARLSEN; DUE; DUE; POULSEN, 1955, CARLSEN; DUE; DUE, 1993, HAMMOND, 1992, AA.VV, 1994 y BOSWORTH, 1996. Aproximación histórica a la figura de Alejandro Magno analizando los elementos mitológicos de su figura en GOUKOWSKI, 1978 y GUZMÁN; GÓMEZ ESPELOSÍN, 1997. Un repaso bibliográfico sobre el tema en los últimos años en CARLSEN, 1993, pp. 41-52.

<sup>376</sup> Suet. *Aug.* 94, 5-6. En el mismo pasaje se le aparecería a Octavio su hijo con proporciones sobrehumanas llevando los atributos propios de Júpiter Óptimo Máximo.

<sup>377</sup> Liv. 26, 19.

<sup>378</sup> GRADEL 2002, pp.333-334 considera necesario tomar precauciones respecto a los textos clásicos, literarios y/o filosóficos. Es cierto que se deben leer con cierta precaución, pero no dejan de ser una fuente de indudable valor. La opinión expresada por los autores en las fuentes clásicas no escapa de condicionamientos, aceptando la no literalidad de lo expresado en ellas, si demuestran una concepción y trasfondo conceptual. Si un texto expresa la divinidad o relación con la misma del emperador, aunque desde la óptica actual no creamos en ello, si que para el autor del texto puede encerrar una realidad. Incluso aunque no fuera así, la intencionalidad presenta su importancia. JAUSS, 1986, p. 171, defiende el método de la recepción histórica para entender la literatura del pasado, la necesidad de conocer la fuente y el pensamiento del autor, así como la perspectiva filológica.

<sup>379</sup> HA, *Marc. Aur.* 19, 1-7, acerca de Cómodo quien podría no ser hijo de Marco Aurelio, ya que su esposa habría mantenido relaciones sexuales con un gladiador.

está el acercamiento al mundo de los dioses debido a que son capaces de hacer cosas extraordinarias y, por otro lado, la forma de narrar sus experiencias se asemeja a las contadas en mitos sobre dioses o héroes<sup>380</sup>.

En el caso de Augusto, vamos a encontrar referencias no solamente a su nacimiento, sino a las distintas etapas de su vida hasta su muerte, logrando a través de este discurso legendario convertirlo en un líder carismático, precisamente por su ascendencia divina<sup>381</sup>, por sus rasgos heroicos y a ello se deben unir sus actuaciones políticas y militares (aunque sean a través de otros miembros de su entorno) que la propaganda augustea se encargó de fomentar<sup>382</sup>. Tanto es así, que las referencias en la literatura romana serán constantes respecto a la intención de la unidad entre Augusto y la divinidad, sea a través de vínculos directos o mediante la concesión de los dioses de elementos o rasgos que le acercasen a ellos o bien le presentasen como el elegido para representarles en la tierra<sup>383</sup>.

Uno de los relatos más interesantes vinculados a los actos milagrosos de los emperadores, se encuentra en la sanación por parte de Vespasiano de dos enfermos, un ciego y un cojo<sup>384</sup>. Los mismos se presentan ante él, buscando la curación ya que el mismo Serapis les había indicado que así sería a través de una visión dentro del

---

<sup>380</sup> La importancia del culto a los héroes en la antigüedad es destacable, las principales obras que tratan a estas figuras son: NOCK, 1944, BRELICH, 1958, CALAME, 1990, ALVAR; BLÁNQUEZ; GONZÁLEZ WAGNER, 1992 y HÄGG, 1999. Así mismo es fundamental para la comprensión de la divinidad y sobre todo de la posición del emperador, la vinculación con divinidades, así como héroes o semidioses. HEKSTER, 2006, pp.24-35. Se sigue el proceso similar al emprendido por otros reyes helenísticos o por el propio Alejandro Magno; de un modo general para la aproximación sobre personajes mitológicos asociados a Alejandro, TONDRIAU, 1949, pp. 41-52. La propagación de mensajes e imágenes relativas a los emperadores adscritos a determinados héroes o dioses, se plasmó en todo tipo de campos, desde la literatura, los espectáculos, el arte o la numismática. Un ejemplo de ello es Nerón representado como *alter Apolo*, siguiendo a la figura de Alejandro o de otros monarcas helenísticos FERNÁNDEZ URIEL, 1992, p. 165.

<sup>381</sup> Los vínculos desarrollados por Virgilio en la *Eneida*, y también la propia indicación de César en el discurso fúnebre de su tía Julia en Suet. *Caes.* 6, 1-2.

<sup>382</sup> Phil. *Leg.* 2,9; Suet. *Aug.* 94-96, respecto a maravillas relacionadas con Augusto.

<sup>383</sup> Sobre sueños proféticos (dos en concreto), uno de Quinto Cátulo en relación a Augusto: en el de la primera noche soñó con que Júpiter Óptimo Máximo separaba a un niño de otros que jugaban, vestidos de la pretexto en torno a un altar, y le entregaba la imagen del estado que el propio dios llevaba. Más tarde ese mismo niño, desconocido para Quinto, resultó ser Augusto al cual se encontró al día siguiente paseando. Suet. *Aug.* 98, 8. El propio Suetonio, continúa el relato indicando una variante, donde los niños solicitan un tutor a Júpiter y éste designa a uno de todos para presentarle sus peticiones (aquí el rasgo de intermediario con los dioses del emperador), así mismo menciona el segundo sueño, en este caso correspondiente a Marco Cicerón, donde un niño también descendía de los cielos sosteniendo una cadena de oro y se detenía delante de las puertas del Capitolio para que Júpiter le entregaba un látigo. Ese niño es identificado por M. Cicerón como Augusto, presente en el lugar de reunión para realizar un sacrificio por solicitud de su tío César Suet. *Aug.* 98, 9. Cic. *Phil.* 6,16,; 13, 9, hablará de las cualidades divinas de Octavio.

<sup>384</sup> Suet. *Vesp.* 7,2-3, como el relato mitológico frente a otro de carácter racional del mismo suceso planteado por Tac. *Hist.* 4, 81, 1-3, D.C. 65, 8,1-2, Joseph *BJ* 4.618-19.

*Serapeum* de Alejandría<sup>385</sup>; en el caso del primero la curación se produciría si el emperador le escupía en los ojos y el segundo volvería a caminar con normalidad si este era tocado por el pie del dirigente. El propio Vespasiano, aunque al inicio reticente (un elemento éste habitual en las crónicas relacionadas con emperadores<sup>386</sup>), especialmente con el primer individuo que buscaba la sanación de Serapis mediante la figura imperial, termina aceptando ambas acciones, logrando obrar sendos milagros<sup>387</sup>. Hay que enmarcar este hecho dentro de la necesidad de Vespasiano de consolidar su posición y legitimarse en el gobierno mediante estos hechos extraordinarios, y continuados por sus hijos<sup>388</sup>. Esta intencionalidad parte en gran medida con el hecho de que Vespasiano tiene que consolidar su posición, y busca legitimarse a través de otros procedimientos, alejados de la cuestión de herencia familiar o vínculos de sangre, para asentarse en el poder. Precisamente la relación con Egipto, lugar de gran preminencia de lo místico, tras el inicio de su reinado, con el establecimiento de un *adventus*, sirvió como lugar ideal para su desarrollo<sup>389</sup>. Este es un modo de construcción de la imagen imperial a través de elementos divinos, y en cierto modo de presentación como dirigente de carácter taumatúrgico<sup>390</sup>. Incluso el emperador Adriano según nos informan las fuentes fue capaz de sanar a un parapléjico<sup>391</sup>. La historia de Vespasiano puede enmarcarse en un periodo crucial de impopularidad durante el gobierno de Domiciano, donde se trató de presentar el carácter milagroso y sobrenatural del dirigente y las vinculaciones dinásticas sucesivas. De hecho, Suetonio y Tácito mencionan otra maravilla en Alejandría<sup>392</sup>. En la misma el emperador, que pasa algún tiempo solo en el santuario de Serapis, tiene una visión de un hombre enfermo llamado Basilides, que se hallaba a kilómetros de distancia. Aquel terminaría sanado y honraría al emperador mediante objetos, panes, coronas y ramas<sup>393</sup>. Los vínculos con divinidades propias del Este del

<sup>385</sup> La presencia de Vespasiano en Egipto se desarrolla desde su estancia en Alejandría en el 69 d.C.; durante los 10 meses que estará en la zona se habla de diferentes milagros relacionados. SCOTT, 1975, pp. 1-19, LEVICK, 1999, pp. 46-52, GRIFFIN, 2000, p. 6.

<sup>386</sup> No solo reacio a la sanación, sino que el propio emperador bromeará al final del reinado con su propia divinización, aunque paradójicamente juega un papel esencial al inicio de su reinado sus atribuciones cercanas a la divinidad. (LUKE, 2010, p. 77).

<sup>387</sup> Suet. *Vesp.* 7.2-3.

<sup>388</sup> Para otros relatos en Suet. *Vesp.* 5.1-5.

<sup>389</sup> Sobre la proclamación de Vespasiano, Suet. *Vesp.* 6.3, Tac. *Hist.* 2.79, DC. 65.8.2. En relación al *adventus* en Suet. *Vesp.* 7.2-3, Tac. *Hist.* 4.81.1, MONTEVECCHI, 1981, pp. 155-170, MOMIGLIANO, 1987, p.106.

<sup>390</sup> BLOCH, 1924 para el concepto y de modo general. Suet. *Vesp.* 7.1 sobre la importancia de las sanaciones realizadas por el emperador respecto a su *auctoritas et quasi maiestas quaedam*. Cfr DICKIE, 2001, pp. 192-201.

<sup>391</sup> SHA *Hadr.* 22.14, además del caso de la curación de una mujer con ceguera SHA *Hadr.* 1.4.82.

<sup>392</sup> Suet. *Vesp.* 7.1-3; Tac. 4.81-2, así como D.C. 65.8.1-2, HENRICHs, 1961, pp. 171-191.

<sup>393</sup> El suceso se relaciona con la realeza Ptolemaica (las ofrendas son símbolos vinculados tradicionalmente a dicha dinastía) así como con la ceremonia de la coronación, que presentaría componentes milagrosos, es un modo de presentarse como rey de Egipto, de manera legítima y asociarse a Serapis. HENRICHs, 1961, p. 61, LEVICK, 1999, p.69 y LUKE, 2010, p. 80.

Imperio, entre ellas las egipcias, forma parte del programa de gobierno producido durante su reinado<sup>394</sup>, así como durante el de Tito<sup>395</sup>.

Durante el reinado de Domiciano hay un énfasis por la divinidad del emperador vivo, que se manifiesta a través de este tipo de historias, pero que se verá reducido con el gobierno de Trajano. En este momento las maravillas perdieron cierto peso, aunque como se ha mencionado, hay relatos relativos a los emperadores sucesores que presentan milagros o pasajes relacionados con sucesos extraordinarios<sup>396</sup>. Desde Augusto, cuatro de los siguientes ocho emperadores presentan vinculación con algún suceso maravilloso, como Tito que pone final a una plaga<sup>397</sup>, e incluso Trajano, pese a la disminución durante su reinado, posee el poder sanador<sup>398</sup>. Adriano, quien además del caso del parapléjico, finalizaría una sequía en África<sup>399</sup>, y sanó a otras personas<sup>400</sup>. Como también Marco Aurelio, al cual se le acreditan milagros relacionados con relámpagos y lluvias<sup>401</sup>.

El reinado de Domiciano, está repleto de evidencias que muestran el burbujeante caldo de cultivo de este tipo de historias, mediante las cuales no se busca solo la representación del poder del nuevo emperador romano, asociado a Serapis, sino reivindicar la legitimación del reinado de su padre, así como el de su hermano. Mediante historias, no se busca sólo la representación insertado todo el proceso dentro de la corriente filohelenista y egiptizante que se promueve durante su gobierno, sino también el componente cultural, que influirá en la ideología, la política, la religión y la arquitectura<sup>402</sup>.

---

<sup>394</sup> El entroncarse con divinidades, principalmente Serapis busca la relación con dioses y sacerdotes del Este. LUKE, 2010, pp.80-81. La consulta al oráculo de Monte Carmelo, Suet. *Vesp.* 5.6.

<sup>395</sup> Sobre la consulta del oráculo de Afrodita en Paphos Suet. *Tit.* 5.1.

<sup>396</sup> LUKE 2010, pp. 77-79.

<sup>397</sup> Suet. *Tit.* 8.4-5; el contexto corresponde al intento de Tito por poner fin a una plaga en el 80 d.C., buscando la relación respecto a actos milagrosos o hazañas para entroncarse con su padre. Precisamente el procedimiento para lograrlo es similar al de su padre, la curación mediante el contacto. Una vez más observamos el carácter taumatúrgico. Suet. *Tit.* 8.4. indica: *medendae valitudini leniendisue morbis nullam divinam humanamque opem non adhibuit inquisito omni sacrificiorum remediorumque genere.* "No hubo medio divino ni humano al que no recurriera para atajar la peste y disminuir sus estragos, ensayando con todo tipo de sacrificios y de remedios". Traducido por AGUDO CUBAS, 1992, p. 306.

<sup>398</sup> Plin., *Paneg.* 22, 3.

<sup>399</sup> HA. *Hadr.* 22.14.

<sup>400</sup> HA. *Hadr.* 25,1-4.

<sup>401</sup> HA. *Mac.* 24, 4, D.C. 71, 8.10.

<sup>402</sup> LUKE 2010, p. 86 respecto al contexto domicianeo, considera importante la inclusión del concepto "hibridación cultural" (frente a Virgilio y el fomento del poder romano sobre Egipto), a partir del término empleado por BHABHA, 2004, pp.1-27. Junto a una serie de políticas como el establecimiento de juegos capitolinos siguiendo patrones helenísticos, Suet. *Dom.* 4.4; *ILS* 5177. El aumento del número de senadores procedente de la zona oriental, además de denominar al primer senador del Este imperial para una provincia militar de rango consular (*Ti. Julius Candidus*); al respecto en DEVREKER, 1980, pp. 496-498. Frente a estas políticas la famosa revuelta de Saturnino buscando el bloqueo senatorial y otras medidas contrarias a la nueva política, en JONES, 1992, pp. 147-172.

La política imperial de Domiciano se expande a diversos niveles, además de repercutir en espacios físicos, como en el caso de la reconstrucción del Campo de Marte, donde se narrará el ascenso de Vespasiano, y las vinculaciones con Tito y Domiciano, como si todo el lugar se desarrollase de un modo triunfal. La repercusión de las maravillas de Vespasiano llegó a provocar que por orden de adivinos se desenterrasen vasos con la imagen de Vespasiano de determinados lugares sagrados<sup>403</sup>.

De entre todos los actos maravillosos, destacan como se puede comprobar los relativos a la sanación. Augusto, Tito, Trajano o Adriano, además de Vespasiano cuentan con himnos dedicados a ensalzar tales muestras de curación<sup>404</sup>. Así mismo, los enemigos como Pirro se vincularon con estas prácticas, aunque en el caso de este último adscrito a las curaciones de Asclepio<sup>405</sup>.

La vinculación con las actividades sanadoras, tendrá un referente en la plasmación física, a través de los *divorum*, como punto de encuentro en las funciones relacionadas con asociaciones de sanación. Por ejemplo los Panelistas de Zeus Helios Gran Serapis y los divinos Augustos, junto al *Collegium* de Asclepio e Hygia, desarrollarán estas actividades. También Panelistas relacionados con el profeta Embes tendrán relación con el culto a los Flavios en el *Iseum*. Hay una inscripción que documenta la relación de los Paenistas con el *aedes divi Titi* en el *Divorum* bajo una nueva ley<sup>406</sup>, y donde se celebraría el cumpleaños del emperador Antonino Pio, todavía regente<sup>407</sup>. Este grupo seguiría el ejemplo de Vespasiano atendiendo sanaciones, adscribiéndose al divino Tito tras su muerte y consagración<sup>408</sup>. Estas vinculaciones mantienen una línea respecto al relato de Vespasiano, ya que los individuos se presentaron ante el emperador tras un sueño donde recibían instrucciones. Este proceso parece seguir la misma dinámica que los sanados en santuarios de Asclepio donde el dios les indicaba en sueños el tratamiento a seguir, así como el acto cultural de presentarse ante la divinidad, como los alejandrinos hicieron frente al emperador.

Dichas conductas, secundadas por asociaciones privadas, usarán espacios religiosos adscritos al emperador, difuminando las distinciones entre público y privado. Corresponde a una variación importante respecto al culto imperial tradicional. La importancia de las manifestaciones privadas, sobre las cuales se profundizará en los

---

<sup>403</sup> Suet. *Vesp.* 7.3, LUKE 2010, p. 90.

<sup>404</sup> Phil. *Leg.* 2.9 acerca de Augusto. Suet. *Tit.* 8. 3-5 sobre Tito y, HA *Hadr.* 25. 1-4 respecto a Adriano.

<sup>405</sup> Plut. *Pyrrh.* 3.4.; la existencia de aretalogías de la deidad vinculadas a Asclepio se expanden en el imperio y en concreto respecto a la figura del emperador. Desde las referencias por parte de Augusto en sus *Res Gestae* BOSWORTH, 1989, pp. 1–18 o empleadas por el imaginario y la prosa pro-imperial. En la historia de Atia y la concepción de Octavio, Apolo se presenta como serpiente, y Asclepides de Mendes en su *Theologumena*, menciona historias relacionadas con dioses el culto. También los individuos que reciben en nombre de *sebastologos*, tienen una relación importante respecto a la manifestación del culto imperial ROBERT, 1949, p. 210. A partir de los planteamientos de LUKE 2010, pp. 93-94.

<sup>406</sup> CIL 6.10234=Dessau, ILS 7213= AE 1937:161.

<sup>407</sup> CIL 6. 10234, 1.9-10.

<sup>408</sup> LUKE 2010, pp. 95-96. Sobre la relación de adoradores de Asclepio y otros cultos sanadores con la familia Flavia.

siguientes capítulos, es secundada por el fortalecimiento del culto a los *Genius Augusti* en Roma que, desde Vespasiano recuperará elementos originales del periodo de Augusto, y que Domiciano reforzará<sup>409</sup>. La expansión referente al espacio físico, y el desarrollo de la divinidad imperial terminan siendo evidentes con la denominación de “*dominus est deus*” hacia Domiciano<sup>410</sup>.

Estas vinculaciones con divinidades sanadoras (con un fomento de la *salus Augusti*<sup>411</sup>), y el impulso respecto a entidades domésticas y relativas a la naturaleza extraordinaria del emperador, sirven para el asentamiento de los rasgos sobrenaturales; secundados con las leyendas o noticias relacionadas con milagros y acontecimientos prodigiosos. Actos que configuran la aretalogía divina y, al mismo tiempo, consolidan el carácter divino y la dinastía. Al respecto puede mencionarse el caso de unos perros que persiguieron a un antílope y que se niegan a atacarle cuando la víctima se postra ante Tito<sup>412</sup>. En este suceso, el propio emperador es presencia divina y los testimonios al respecto así lo secundarían<sup>413</sup>. También un elefante realizará la *proskynesis* ante Domiciano<sup>414</sup>. En otro episodio, unos leones permiten que liebres jueguen en sus mandíbulas ante la clemencia del mismo emperador<sup>415</sup>, siendo todo ello reflejo de la divinidad y poder del regente<sup>416</sup>.

Definitivamente, convergen elementos que generan y potencian una dimensión para la imagen imperial y el propio poder del monarca, que será emperador, taumaturgo y dios. Se consolida así su posición a través del resurgimiento de un imaginario colectivo que enfatiza el proceso, y repercute en el propio culto.

Pero los casos de desarrollo mítico no se reducen solamente a los emperadores; algunos miembros de su familia también seguirán esa senda, ya sean herederos o no, precisamente siguiendo la idea dinástica y familiar<sup>417</sup>. De hecho, el culto imperial también va destinado a las manifestaciones hacia miembros de la familia, no solo a los dirigentes<sup>418</sup>. Entre los casos más llamativos, precisamente por la ausencia de vinculación familiar, se encuentra el de Antinoo, el joven amante del emperador

---

<sup>409</sup> Los hermanos arvaes sacrificarán al Genio del emperador en el Capitolio. *CIL* 6.2060.38ff.

<sup>410</sup> SCOTT 1975, pp.102-112 y LUKE 2010, pp. 99-100.

<sup>411</sup> *Salus Augusti* toma la forma de Hygia, diosa de la salud e hija de Asclepio (también relacionada con el fuego y Vesta). Por tanto con la forma de una divinidad joven con chitón y una serpiente, expande su desarrollo dentro del hogar. Sin olvidar que la serpiente en la iconografía además de vínculos con Serapis, también los tiene con el Genio romano. WINKLER, 1995, p. 97.

<sup>412</sup> Mart. *Sp.* 30.1-4.

<sup>413</sup> CLAUSS, 1990, pp. 350-351, RIEMER, 2006, pp. 33-36 y LUKE, 2010, p.102.

<sup>414</sup> Mart. *Sp.* 17.

<sup>415</sup> Mart. *Sp.* 1.6, 14, 22.

<sup>416</sup> Son continuación de los sucesos de maravillas de animales producidos con Vespasiano, como señal de su ascenso al principado, *omina imperii*. Casos como el perro que lleva una mano a Vespasiano mientras desayuna Suet. *Vesp.* 5.4, D.C. 65.1.1.2 o un buey que sacude su yugo y se postra ante él en un comedor D.C. 65. 1.1-2, son algunos referentes.

<sup>417</sup> La dinastía Flavia así lo pretende, incluso tenemos referencias de apariciones milagrosas en un anfiteatro Flavio. Sobre el aspecto dinástico Flavio en LUKE 2010.

<sup>418</sup> Sobre las honras concedidas a Drusila, la hermana de Calígula, en D.C. 59, 11, Suet. *Calig.* 24, 2.



Adriano, y sobre el que se sustentó un culto tras su muerte<sup>419</sup>. Dentro de la primera dinastía imperial destaca la historia referida a Druso, que habría mandado callar a unas ranas que le molestaban mientras hablaban y estas le habrían obedecido, dejando desde entonces de croar. La relación entre actos prodigiosos y animales se encuentra muy extendida en el imaginario imperial o clásico<sup>420</sup>.

Pese a todo, no es con el primer emperador romano con quien se inicia esta tendencia de una descendencia divina. Julio César ya había entroncado a través de genealogías divinas a su familia y a sí mismo<sup>421</sup>. De hecho, es una tradición habitual dentro de las familias oligarcas romanas, la de relacionarse con un héroe o con una divinidad, como los Fabios y Antonios con Hércules o los Memios con Venus, esta última relacionada con la *gens* Julia. Dicha divinidad, a través del epíteto *Genetrix*, será incorporado por Octavio dentro del conjunto arquitectónico del Foro, además de incorporar junto a ella a Marte *Uitor* o vengador, precisamente buscando la conexión directa con César y presentándose como el heredero y defensor de su muerte<sup>422</sup>.

Si a este aspecto añadimos la divinización de César, la asunción por parte de Octavio de su herencia convirtiéndose en el *divi filius*, la pretensión de conexión y búsqueda de continuidad (en cierto modo a partir de las acciones de Julio César, pero también ampliando y desarrollando una actividad autónoma buscando la consolidación del poder por su parte), estaríamos ante un caldo de cultivo más que apropiado para el futuro que se estableció<sup>423</sup>.

La importancia de la figura de Julio César es fundamental para el entendimiento de las medidas emprendidas por Augusto. Las pretensiones de César parecen claras en el intento de consolidar su poder, y dejando al debate su intención de establecer o no una monarquía. Autores como S. Weinstock consideran clara la introducción del culto a César divinizado, mostrando una veneración hacia su persona y sirviendo de antecedente para las medidas emprendidas por Augusto<sup>424</sup>. El régimen autocrático no se

---

<sup>419</sup> Sobre la muerte de Antinoo, quizás un sacrificio ver H.A. *Hadrian*. 14, D.C. 69, 11; o el milagroso caso de como una estatua de Antinoo proclamó que él había llegado a los cielos y era el actual Osiris, D.C. *Hist. Rom.* 69, 11.2. A nivel religioso dentro del desarrollo del gobierno de Adriano en GUARDUCCI 1965.

<sup>420</sup> Suet. *Aug.* 94, 7, anteriormente muestra las inclinaciones de Druso por Oriente, ya que durante su infancia también escapa de la cuna y es encontrado por su nodriza a la mañana siguiente sobre lo alto de una torre mirando en aquella dirección. Suet. *Aug.* 94, 6.

<sup>421</sup> WEINSTOCK, 1971, pp. 4-10, pp. 80-87. Se relaciona con *Iulus*, el fundador de los *Iulii*, hijo de Ascanio quien habría recibidos honores sacerdotales tras perder el *regnum*. (D.S. 7. 5, 8, Eus. *Hist., Chron.* I, col.285. 89); así mismo (DH. I, 70, 4), habla de un *quasi secundus rex*. Sobre la importancia de los parentescos y las sucesiones dinásticas, dentro del conjunto de estrategias familiares ver FRASCHETTI, 1990, pp. 85-119.

<sup>422</sup> ZANKER, 1968.

<sup>423</sup> Epígrafes de Pula y de Viena, muestran esta tendencia con dedicatorias a *Roma* y *Augusto hijo del Divino César Padre de la Patria* (CIL V, 18) o *Roma y Augusto hijo del Divino César* (AE 1925, 75).

<sup>424</sup> Ver nota 334, en la obra hace una reflexión continuada en relación a dicho planteamiento, sirviendo su estudio para la demostración de su hipótesis. Cfr (Koortbojian, 2013, p.22) quien niega la deificación en vida de César debido a que dicha acción sería identificada con la monarquía.

puede negar a través de diversas fórmulas, entre ellas la dictadura perpetua, y provocando la enemistad de gran parte de la aristocracia romana, que tendría como desenlace su asesinato<sup>425</sup>. Dion Casio indica que se le denominó *Divi Caesaris*, incluyendo una silla curul y una corona de oro en el capitolio, las cuales se llevaban a todas partes salvo a los juegos celebrados (ya que ahí ocuparía la silla tribunicia que le correspondía) o al teatro en su honor como se hacía con otras divinidades<sup>426</sup>. Pese al rechazo testimonial de César a recibir determinados honores, incluyendo la renuncia a la diadema entregada por Antonio durante *Lupercalia* del 44 a.C., estableciendo la misma con posterioridad en el templo Capitolino acompañado de las palabras: “solo Júpiter es el rey de los romanos<sup>427</sup>”, sí existen algunos indicios que predisponen el desarrollo futuro. Será tras su muerte cuando se encadenen los sucesivos acontecimientos, principalmente su divinización<sup>428</sup>. Con la misma se establecen libaciones y un culto que, si bien pudiera iniciarse de un modo espontáneo<sup>429</sup>, pronto quedó reglado y sirvió de germen al posterior culto al emperador<sup>430</sup>. Junto a la aceptación de su condición de *Divus*, se expandirá la idea de que su alma ascendió a los cielos, incluyendo la creencia de que había aparecido un cometa en el firmamento que sería el mismo César. El componente de lo sobrenatural o el hecho de que se produzca un acto de difícil explicación, iba unido a la concesión de la divinidad en el devenir imperial. De hecho, tendrá que ser un motivo expuesto por un senador, durante la reunión en la Curia, que proponga la divinización de determinado emperador<sup>431</sup>.

Durante las primeras acciones de Augusto cuando desarrolla el nuevo régimen imperial, se comenzará a gestar el denominado culto imperial, y que estará inserto dentro del conocido como “modelo augusteo”. Este partirá de un templo levantado en honor a Roma y a César, que es denominado “Héroe Julio” en Éfeso y en Nicea, rindiendo honores los ciudadanos romanos allí establecidos<sup>432</sup>. Pero los extranjeros también

<sup>425</sup> Para la conjura contra César en (D.C. 44, 12-18); así como su asesinato en (D.C. 44, 19-22).

<sup>426</sup> D.C. 44, 4-5 sobre lo indicado, para los decretos en honor a César y su aceptación o rechazo, D.C.44, 1-11; Cicerón y Suetonio mencionan que recibió un flamen en vida (Suet. *Caes.* I, 76, 1-2, sobre el Flamen y los demás nombramientos y honras recibidas) hasta el propio Cicerón se refiere a él parecido a un dios (*Simillium deo*). Cic. *Mar.*, 8.

<sup>427</sup> FISHWICK, 1992a, p. 235; D.C. 44, 1.3; Cic. *Phil.* 2.85. Sobre el rechazo inicial del pontificado D.C. 49, 15, 3.

<sup>428</sup> Val. Max., *Hechos y dichos memorables*, I, 6, 13; el Senado le nombrará *Iuppiter Iulius* y autoriza una *Apotheosis* en su funeral, anterior a las producidas a los emperadores.

<sup>429</sup> Pueden existir dudas en relación a su carácter espontáneo, entre otras razones por la creación de un colegio de los *Luperci Iulii*, que contaría con un sistema de rituales y asistentes para el desarrollo cultural. Unido a ello está el establecimiento de un mes en su honor, nombrado *Iulius*. Ambas medidas responden a una política de actuación, aunque se basaran en ciertas actuaciones populares de veneración u honras.

<sup>430</sup> Suet. *Caes.* 88, hace referencia a la divinización de César, gracias a decreto senatorial pero además por la creencia del pueblo romano.

<sup>431</sup> Al respecto de Augusto en Suet. *Aug.* 97, 1-3. Sobre los actos de prodigios relacionados con Julio César ver MONTERO, 2000a, pp. 231-244.

<sup>432</sup> D.C. 51 20,8.

erigirían un templo en su honor, en Pérgamo, así como otro en Nicomedia<sup>433</sup>. Dicha tendencia se desarrollará en sucesivos reinados. Lo particular se encuentra en que ni en Roma ni en Italia se producirá algo parecido en vida. Tras su muerte si recibirían honores divinos y tendrían un templo<sup>434</sup>.

Uno de los elementos clave gira en torno a la divinización. Esta misma se establece en la mayoría de los casos tras la muerte de los emperadores, pero debía ser aceptada y refrendada por el Senado<sup>435</sup>. Esta circunstancia impidió que se divinizara a todos los emperadores, solamente a los más adecuados, así como a determinados miembros familiares<sup>436</sup>. Estos fueron los casos por ejemplo de Augusto<sup>437</sup> y de Nerva<sup>438</sup>. No obstante también habrá algunas excepciones que, con posterioridad, fueron revocadas por el Senado, y que corresponden a alteraciones y modificaciones respecto al modelo establecido por Augusto. Así sucedió con Calígula, Nerón<sup>439</sup> o Domiciano<sup>440</sup>. En el caso del emperador Gayo se nombró un auténtico dios en vida<sup>441</sup>. La importancia senatorial en la aceptación de la divinidad imperial es constatable, siguiendo la misma dinámica de siglos anteriores, donde es el propio Senado el encargado de la aprobación de los nuevos dioses que incorpora Roma y que por consiguiente pueden ser adorados de manera oficial. Básicamente, la divinización del emperador en Roma se producirá de manera póstuma, reconociendo este carácter tras la ceremonia de la *consecratio*, así como el desarrollo de la *apotheosis*<sup>442</sup>. Aunque el antecedente cesareo implica una alternativa a la consideración tradicional y demuestra que los casos excepcionales responden también a una práctica constatable y a una dinámica propia. En cualquier caso, es el Senado el que tuvo la última palabra para la divinización de los emperadores

---

<sup>433</sup> El de Nicomedia resulta más difícil de atestiguar, frente al de Pérgamo secundado por las fuentes. Tac. *Ann*, 4, 55. Habla de los templos dedicados a Augusto por Pérgamo y la asamblea asiática. SCHEID, 2008, p. 669.

<sup>434</sup> D. C., 51,20. 6-8; cuatro años después del fallecimiento de Augusto se establece una inscripción en el *Forum Clodii* en el sur de Etruria con la indicación de un Senado consulto para el culto romano al Divino Augusto. *ILS* 154. Sobre el culto imperial en Etruria ver ARNALDI, 2008, pp. 33-74.

<sup>435</sup> PRICE, 1987, pp. 91-92 en relación a la aceptación senatorial del emperador divinizado. Cfr GRADEL 2002, pp.109-139 quien de manera significativa denomina al capítulo 5 como *The Augustan Settlement*.

<sup>436</sup> Sobre la divinización de Drusila, la primera diva de Roma en (DC, 59.11).

<sup>437</sup> Acerca de la muerte de César y su ascenso D. C., 56.46, Suet. *Aug*. 100, Sen. *Apocol*. I, y como es proclamado “Dios del estado”, Vell. *Pat*. 2, 124, D.C. 56, 41, 9.

<sup>438</sup> Plin. *Paneg*.11, 1-3.

<sup>439</sup> El caso de Nerón resulta interesante, ya que su vinculación con el mundo oriental, sobre todo Grecia y Egipto, le llevaron a recibir honras divinas, incluso dándole atributos y tratamientos como un Faraón. Recibiendo el epíteto de “Semidios salvador” FERNÁNDEZ URIEL, 1992, 162-164. Revocada la divinización posteriormente por Domiciano ALVAR; LOZANO, 2008, pp. 46-47.

<sup>440</sup> GRADEL, 2002, p. 109 indica el nombramiento como dioses en vida, únicamente tras César, por parte del Senado a Calígula y Domiciano.

<sup>441</sup> Suet. *Calig*. 22, 2-4 Cfr J. *AJ*. 19, 3-4.

<sup>442</sup> La importancia en la sociedad antigua del ascenso a la divinidad tras el acto de fallecer y ascender está muy extendido, así como la veneración y religiosidad imperantes que lo rodean. Es un elemento muy conocido en la literatura cristiana, pero dentro del ámbito pagano presenta una consideración destacada. Al respecto la obra de HABERMAS, G.R. 1989, pp. 167-177, hace un repaso extenso a diferentes personajes históricos con *apotheosis* y su culto divinizado.

tras su muerte, y al mismo órgano se remitían los sucesores para llevar a cabo la honra a su predecesor, aunque fueron pocos los casos en los cuales se realizó dicha práctica<sup>443</sup>. El poder senatorial al respecto disminuyó a partir del s. II d.C. con las nuevas modificaciones estructurales y simbólicas que acompañaron a la figura imperial.

Este desarrollo del culto imperial se produce partiendo de la consideración divina o próxima a la divinidad del emperador, que dentro de Roma e Italia resultó bastante más complicada por las características de la sociedad romana y la inexperiencia respecto a la adoración hacia la figura de los monarcas. En el resto de Occidente la expansión será diversa, presentando diferencias, y también siguiendo una dinámica lenta, aunque no se puede generalizar respecto a la explicación habitual de creer que no cuajará la adoración al emperador en Occidente por la falta de creencia en su naturaleza divina, respecto a Oriente<sup>444</sup>. Es verdad que en el Este del Imperio se daría una expansión considerable, ya que entre muchas de las culturas bajo dominio romano existía la tradición ya antigua de adorar al rey, adecuándose simplemente al dirigente romano<sup>445</sup>. El caso más llamativo sería el de Egipto, con la continuación de la figura del faraón aunque ahora a través del emperador, pero en Asia o en Grecia la extensión también es constatable<sup>446</sup>. En cualquier caso la dicotomía Occidente-Oriente es algo matizable y la creencia o el

---

<sup>443</sup> Son conocidas por las fuentes la gran cantidad de divinizaciones rechazadas. D.C. 59. 3, 7-8, Suet. *Tib.* 75, 3, al respecto de Tiberio; (Suet. *Cal.* 90) sobre Calígula; D.C. 69, 2, 5, en relación a Trajano; H.A. *Hadrian.* 27, 2, D.C. 70, 1-3 para Adriano.; ALVAR; LOZANO, 2008, pp. 44-46. La lista de emperadores que fueron *divi* en: CLAUSS, 1999, pp. 533-535 Cfr MANTTINGLY, 1949, quien hace referencia a las acuñaciones de Decio Trajano (s. III d.C.), las cuales muestran 11 *divi*, incluyendo a Cómodo pero no a Pértinax.

<sup>444</sup> CID LÓPEZ, 1992, pp. 148-149, plantea la posibilidad de que el culto al *Genius Augusti* fuera una manera velada al inicio de venerar al emperador en aquellas regiones no familiarizadas con dichas prácticas, sirviendo como impulsor del culto imperial.

<sup>445</sup> Sobre la espontaneidad del culto en el Este en PRICE, 1984, pp. 54-56. En relación a la vida dentro del imperio romano, principalmente en la parte del Este, incluyendo el mundo griego, en la recopilación de trabajos al respecto de MILLAR, 2004. Se observan los cambios producidos y las particularidades presentes en las diversas regiones. Sobre la implantación romana y el desarrollo de su poder en Grecia y otras regiones del Este: KALLET-MARX, 1995.

<sup>446</sup> El culto al monarca en Egipto sirvió de influencia para el desarrollo de la veneración en vida al emperador Calígula (nota 107), asentándose en las ciudades orientales, donde ya se encontraba extendido el culto hacia gobernantes y jefes militares romanos. No obstante es reconocible cierta división en el desarrollo del culto imperial entre el mundo occidental y el oriental del Imperio Romano. BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 557. Nerón también recibió una gran influencia de Egipto, incluso su formación durante su juventud estuvo orientada a introducirle en el ritual, el protocolo sagrado y la naturaleza divina de la monarquía egipcia, gracias a las Clases de Trasilo y Chaeremón de Alejandría, filósofo y escriba sagrado. Incluso intentó mantener la consanguinidad egipcia, o pidiendo que su hija y su esposa recibieran honras divinas tras su muerte, algo que sucedió con Popea Sabina quien será embalsamada e incluida en las listas de divinidades femeninas egipcias. FERNÁNDEZ URIEL, 1992, pp. 161-162. Sin olvidar a Augusto, quien es representado como un faraón en algunos templos de Egipto, como en el de K. Philae, donde se le dedica una imagen en un altar destinado en origen a Antonio. TAYLOR, 1931, p. 142-145. Sobre los emperadores en Egipto HERKLOTZ, 2007. Y los retratos imperiales en Egipto, así como su importancia para la transmisión de valores KISS, 1984, pp. 43-45, pp. 67-68. La relación de Trajano con Egipto, quizás uno de los emperadores menos vinculado, en: GALINIER, 2011, pp. 123-154.

peso del culto imperial responde a una heterogeneidad palpable<sup>447</sup>. Junto a ello está el peso de las élites que juegan un papel fundamental en su rodaje. Así mismo, la autenticidad de la creencia en la ejecución de los ritos o en si el emperador es realmente un dios, como ya se indicó, no encaja exactamente con la mentalidad religiosa del mundo antiguo, además de que las muestras culturales no pueden atender a un discurso lineal donde las élites son completamente ateas (respecto al emperador) por su formación cultural frente a un vulgo plenamente iluso y adoctrinado. Hay una variedad entendible, y donde se entremezclan intereses políticos, sincretismos y veneraciones.

Por tanto, la variedad en las manifestaciones culturales al emperador estará extendida por todo el Imperio, con grupos diversos involucrados, diferentes aceptaciones del dirigente, y con una adecuación a las características personales y grupales en cada pueblo sometido a Roma<sup>448</sup>.

De cualquier modo, pese a las diferencias estructurales en cada región el culto al emperador presenta un tronco común basado en las siguientes características: por un lado la adoración de las imágenes<sup>449</sup>, por otro el culto cívico al *Princeps* y a la familia imperial ya sea a través de fiestas diversas, o de determinados ritos desarrollados en relación a una determinada arquitectura cultural (templos<sup>450</sup>, altares, esculturas...), festivales, juegos, procesiones...; y con un sacerdocio encargado de sus funciones<sup>451</sup>.

---

<sup>447</sup> FISHWICK, 1987-2005, vol. I, 1. p. 92. Acerca de la implantación por parte de Augusto del culto imperial en Occidente, frente a las manifestaciones promovidas por los locales en las regiones del Este, donde preexistía un culto a los dirigentes.

<sup>448</sup> Interesante es el caso del jefe bárbaro narrado por Vell. Pat. H.R. 2, 7, el cual se acerca a Tiberio para presenciar su divinidad y además indicarle como los jóvenes de su tribu adoran a su *Numen*, en su ausencia, frente a que en presencia de los romanos y el emperador mismo lo hacen por cuestiones de fidelidad militar. Así mismo resulta llamativo como se queda contemplándole durante unos segundos y posteriormente al partir se le permite tocar la mano del César.

<sup>449</sup> Sab. 14, 17-21, sobre las estatuas de los soberanos. Cfr con el texto de Arr. An. 4, 11, 2 en el mismo correspondiente a un diálogo entre Calístenes y Anaxarco en relación a los honores recibidos por Alejandro; Calístenes indica al segundo que a los hombres les corresponden elogios simplemente, frente a los honores de los dioses, entre los cuales destacan libaciones, himnos, así como templos e imágenes. Sobre los lugares seleccionados para el establecimiento de templos, FRIESEN, 1993, pp. 15-21 habla de la selección adecuada para el asentamiento de los mismos. Por su parte GALINSKY, 2011, pp. 5-6 plantea la no tan excesiva extensión del culto imperial, a nivel municipal, por los restos materiales a partir de las evidencias de construcciones de templos recogidas de PRICE, 1984, pp. 164-165, por lo cual no valdría como criterio al añadirse a otras divinidades.

<sup>450</sup> En referencia al *Augusteum/ Sebasteion* como conjunto templario surgido para el culto imperial, así como el resto de denominaciones que recibieron como *Caesareum* o *Augusteion* y el desarrollo de los mismos en MAYER, 1998, pp. 63-70; Sobre el famoso *Caesareum Iovis ad Speciem Templum* el cual sirvió como modelo para el desarrollo de los siguientes en: FISHWICK, 1992a, pp. 232-255. HÄNLEIN-SCHÄFER, 1985, pp.231-237, sobre las diferentes fuentes en relación a *templum*, *aedes*, *augusteum*, *cesareum*; sobre la inclusión de *Cesareum* como un templo más del culto GASPERINI, 1977, pp. 68-80. PRICE, 1984, pp. 249-274 presenta un amplio catálogo de templos y altares en la zona de Asia.

<sup>451</sup> D.C. 56, 46 sobre las honras destinadas a Augusto tras su muerte y deificación. Sobre el colegio de sacerdotes y los santuarios levantados en el Palatino y en otras provincias Tac. Ann 1, 54-59; 1, 73; D.C. 56, 46,5, Suet. Cal. 56, 2. También sobre honores a los emperadores habla Luc. Apol. 13. A nivel general sobre sacerdotes en la sociedad romana, con una gran documentación posopográfica RÜPKE, 2008. Para

También el propio lenguaje empleado por los emperadores en vinculación a la aceptación o rechazo sobre las honras recibidas presenta una ambigüedad manifiesta<sup>452</sup>. Se juega en todo momento entre la asunción de las honras propias de las divinidades, y el evitar la consideración excesiva, pretendiendo ser un hombre entre los hombres; eso sí, el primero<sup>453</sup>. Los elementos exteriores son el atuendo o vestimenta que lleve el emperador, así como en las insignias que porte, todas ellas especiales y únicas para su posición privilegiada, además de envolverse todo en un ceremonial. Refuerzan todos estos elementos precisamente el carácter religioso, unido al carisma del emperador. Todo unido dará lugar a la conformación del culto a su persona y la posterior divinización en los casos más destacados<sup>454</sup>.

En definitiva, el culto imperial se adapta a la estructura ya existente dentro de la religión tradicional romana, además de calcar cultos helenísticos, no ya para establecerse de manera paralela, sino para introducirse dentro de la propia religión romana<sup>455</sup>. Por tanto, la adoración imperial se termina convirtiendo en un pilar fundamental de la religión romana. La figura del emperador estará asentada y fomentada no solo de manera directa, sino a través de epítetos que tengan que ver con los ideales imperiales añadidos a otras divinidades, a través del entroncamiento con algunos cultos y también a través de las fórmulas recurrentes en la veneración a su *Genius*, *Numen* e incluso vinculaciones con entidades arcaicas o tradicionales romanas tanto domésticas como públicas. Con posterioridad, las religiones orientales y/o místicas tendrán una relación considerable con el culto al emperador romano afectando incluso a nivel teórico-teológico<sup>456</sup>, sin

---

el sacerdocio femenino imperial destacar a HEMELRIJK, 2006, pp.179-193. Sobre el desarrollo del sacerdocio y las funciones de los mismos en Hispania ver GONZÁLEZ HERRERO, 200, pp. 439-451. Sobre la implantación en general del culto imperial en Hispania, dentro del mismo volumen, LOZANO; ALVAR, 2009, pp. 425-438.

<sup>452</sup> Sobre la celebración de la divinidad del emperador las referencias de autores clásicos son abundantes, como así manifiestan: Vell. Pat. 2, 60; Tac. Ann 1, 10; Eutropio 7,5; Au. Quatr. 2, 3-4 Cfr CHARLESWORTH. 1939, pp.1-10, respecto al rechazo de honores divinos por parte de los emperadores.

<sup>453</sup> ROSTOVITZ 1930, pp. 20-24, en relación al rechazo de honras personales por Tiberio, aunque aceptando su vinculación con el estado, de un modo difuso. También el caso de Smirna, donde establece un templo a su madre y al Senado, acompañado de otro a Augusto, buscando ganarse el favor del pueblo y consolidar su propio poder e incluso culto. ALVAR; LOZANO, 2008, p. 46.

<sup>454</sup> Sobre la posición del *Princeps* a nivel ideológico en BERANGER, 1953; WICKERT, 1954, ed. 1974, p. 3-22; Sobre las insignias y ceremonias en relación al Culto imperial los trabajos clásicos de TAEGER 1960 y ALFÖLDY, 1970.

<sup>455</sup> Asumiendo que el término “religión romana” (o si se prefiere religiones romanas) es una adecuación moderna por parte de la investigación para entender el conjunto de ritos y normas que conformaron las creencias romanas, buscando con esta unidad la facilidad del estudio y además de confrontarla a la religión cristiana. Al respecto de qué entendemos por religión romana, el análisis de RIVES, 2007.

<sup>456</sup> Al respecto indicar la relación Helios-Apolo-Mitra con el *Genius Augusti* por ejemplo. De hecho habrá un *collegium* de los *augustani*, compuesto de cinco mil miembros con un carácter pseudo-religioso, dedicados por completo a la figura del *Princeps* FERNÁNDEZ URIEL 1992, p.167. GALINSKY, 2011, p. 13, menciona el caso expuesto por Apuleyo (*Met.* 11.8) de una procesión en Cencrea, el puerto oriental de Corinto, dedicado a Isis, donde había un magistrado (quien llevaba varillas y toga púrpura). La divinidad estaba vinculada al Senado, el pueblo de roma y la casa imperial, mediante el nombre *Panthea*, con un santuario cercano al Panteón de Roma. Isis estuvo muy unida al culto imperial. ANDO, 2000, pp.

olvidar el cristianismo el cual aportaría un fundamento simbólico en todos los emperadores a partir de Constantino, y ya desde Teodosio se da un cambio profundo en la concepción de la fuente de la cual emanaba el poder imperial<sup>457</sup>.

El peso de la política es indudable en la creación del culto al dirigente, no solamente romano sino para cualquier sociedad antigua y, por extensión, en las edades históricas siguientes<sup>458</sup>, cuyos estados son deudores<sup>459</sup>, principalmente los occidentales, respecto al mundo romano. Pero la religión juega un papel fundamental, de hecho Augusto fue consciente desde el primer momento de la posición privilegiada que le otorgaba el control de la misma, y puso hincapié especialmente en la reforma y restauración religiosa dentro del sistema imperial<sup>460</sup>. A través de la adaptación a las nuevas necesidades de prácticas religiosas republicanas, entre ellas la integración socio-política del emperador, y también mediante la recuperación de cultos tradicionales y arcaicos en desuso que se encajarán dentro de la propaganda y la política de vuelta a los viejos valores, se da el establecimiento de un nuevo marco religioso, aunque fundamentado en cuestiones preexistentes, y a partir del cual intentará crear una nueva mentalidad al servicio del régimen de nuevo cuño. A ello se debe añadir la utilización de herramientas y símbolos procedentes de otras culturas, principalmente etrusca y de las monarquías helenísticas, configurando una base sólida, con la cual se dotó al emperador de un peso específico y un encuadre teórico-teológico fundamental para el futuro del sistema político<sup>461</sup>. Es inevitable comprender que precisamente con estos ingredientes el culto

---

382–383. Sobre la relación entre Isis y el culto al emperador en ARSLAN, 1997 y TAKACS, 1995. Cultos místicos y culto imperial: PLEKET, 1965, pp.331–347. MAYER, 2009, pp. 277-294. Habla de los casos de Tiberio Claudio Heras, que había tenido diferentes cargos sacros en Galatia, entre ellos seis veces sumo sacerdote del culto imperial, por lo que recibe honores de los *Athabokaoi*, iniciados en misterios de Cibeles; el mismo colectivo dedica otra estatua a Tiberio Claudio Deiotaro, con cargos parecidos y presidió por dos veces el culto del emperador MAYER, 2009, p.282.

<sup>457</sup> El poder de los emperadores romanos se desarrollará de manera profunda durante el Bajo Imperio, de hecho, algunos gobernantes llegan a ser considerados señores de todas las cosas humanas o incluso soberanos de la tierra bajo el sol y señores victoriosos *ILS 8807/09*. Respecto a la idea del emperador bajo imperial: STRAUB, 1964, ALFÖLDY, 1970. En relación al culto imperial y el desarrollo posterior de la Iglesia ver BRENT, 1999.

<sup>458</sup> KANTOROWICZ, 1957, BOUREAU, 1988, BERTELLI, 1990 y MONOD, 2001.

<sup>459</sup> Los estados actuales dependen de las consideraciones acerca de los dirigentes antiguos en cierto modo, tanto en el plano continuador como en el rupturista, presentando diferenciaciones. Además no solo entran en juego los occidentales, también para sociedades africanas o asiáticas por ejemplo las cuales van a presentar particularidades propias de sus regiones y de los antiguos gobiernos que se desarrollaron en las mismas zonas. Es decir, no solamente nos debemos referir a Oriente, Grecia y Roma, sino que civilizaciones como la china o la japonesa con sus particulares concepciones del poder y el monarca también tienen mucho que decir en esta evolución contemporánea.

<sup>460</sup> Sobre las reformas religiosas e instauración o restablecimiento de divinidades en CERFAUX; TONDRIAU, 1957, pp. 322-324.

<sup>461</sup> JACZYNOWSKA, 1989, pp. 159-178. Plantea el desarrollo de una auténtica “religión de la lealtad” para referirse al asentamiento del nuevo sistema imperial y del culto al emperador, pero que tendría su origen en los jefes militares de la antigua República. A partir de ellos se trasladaría a los emperadores, asentándose mediante el concepto de la *pietas*, así como toda una serie de conceptos y abstracciones diversas que serían el pilar de la ideología imperial. Cfr con la idea de BERTHELET, 2015. Quien plantea que la *auctoritas* del *Princeps* está por encima de todo y emplea su *potestas* para ejercer el

imperial formase el plato que se sirviera para la expansión de las ideas, la asimilación del régimen por los súbditos y la consolidación del poder imperial, sustentado en varias capas, y donde la divinidad del emperador resultaba básica.

Pero el empleo de la religión por parte del Imperio colocaba en una posición teórica al emperador como intermediario entre los dioses y los hombres, y posteriormente como un miembro más del Olimpo. Se convertiría en lo que muchas veces se ha denominado “el último de los dioses pero el primero de los hombres”<sup>462</sup>.

De tal manera que no es de extrañar que Augusto se apoderase del cargo de *Pontifex Máximus*<sup>463</sup>, emplease el título de flamen para referirse a los sacerdotes empleados en el culto imperial y además reconstruyese lugares de culto o los mandara reparar y mantener, gracias a ayudas o permisos para prácticas de evergetismo por particulares y comunidades. Todo encuadrado dentro de la nueva política religiosa integrada en el imperio y sus actividades.

Son indudables las intenciones de Augusto. De hecho, en las propias *Res Gestae* deja constancia de las medidas realizadas<sup>464</sup>, que se deben añadir a las demás políticas religiosas emprendidas<sup>465</sup>. Tales acciones son iniciadas por el primero de los emperadores, pero también secundadas en muchos de los casos por el Senado<sup>466</sup> y, por supuesto, por gran número de provinciales que, por propia voluntad, fomentarán y desarrollarán el culto también<sup>467</sup>. Las diferentes acciones promovidas, tanto desde las regiones autóctonas como desde el gobierno central romano, se desarrollaron en ambas partes del Imperio. En Oriente las embajadas enviadas a Roma buscando la aceptación del emperador las manifestaciones a su persona, como la de Mitilene, se sucedieron. La liga de Asia, decretó el conceder una corona para quien propusiera la forma más adecuada de honra para Augusto, destacando la propuesta del procónsul de Asia Paulo Fabio Máximo, de celebrar el cumpleaños del regente. También Bitinia, siguiendo el ejemplo asiático, ofreció una corona con los mayores honores concedidos a un dios<sup>468</sup>.

---

control, sirviéndose para ello de los auspicios de los senadores y los magistrados, que actuarían como mecanismos de autocontrol por parte de la aristocracia romana. Estas acciones serían para lograr el poder y consolidar la posición del dirigente romano dentro del mundo romano, pero principalmente sobre la base social de origen patricio y conservador.

<sup>462</sup> FESTUGIÉRE, 1954, 53; frag. 24.3 Cfr HOPKINS 1978, p.217 y LOZANO 2010, p. 44. Así mismo de modo general girando en torno a esta idea IOSSIF; CHANKOWSKI; LORBER, 2011.

<sup>463</sup> Sobre la aceptación de nombrarlo *Pontifex Maximus* como hijo, adoptivo, de César en D.C. 46, 5, 7-9. Maravilloso trabajo acerca del emperador como cabeza religiosa del estado romano el de GORDON, 1990b, pp. 199-231. Un aspecto interesante sobre el cargo de *Pontifex*, siguiendo el origen del término como constructor y responsable máximo de los puentes en Roma, en relación a su empleo por parte de Augusto en MONTERO, 2010, pp. 199-212.

<sup>464</sup> *Res Gestae* 19, 1, Suet. *Aug.* 29.

<sup>465</sup> LIEBESCHUETZ 1979, pp. 55-100.

<sup>466</sup> *Res Gestae* 20, 4. Sobre como en su sexto consulado reconstruyó con autorización del Senado ochenta y dos templos.

<sup>467</sup> Sobre actos de rechazo y aceptación de la divinidad por los propios emperadores, así como la relación de los mismos con las élites ALVAR; LOZANO, 2008, pp. 43-46.

<sup>468</sup> DC. 51, 20, 6-7.



En Occidente, por otro lado, se estableció un culto a Augusto y a la propia Roma<sup>469</sup> en las Galias, levantando un altar en la confluencia de las tres provincias para la celebración anual al emperador y a la ciudad<sup>470</sup>. También en Tarraco se inicia de forma temprana el culto, comenzando la implantación del mismo en Hispania<sup>471</sup>. Otros casos se desarrollaron en Éfeso y Nicea, con templos a Roma y al Divino Julio, igual que Pérgamo y Nicomedia a la misma Dea Roma y a Augusto, siendo constante la expansión a partir de ese momento. Este culto sirvió para la integración de las diferentes regiones y la adecuación al poder romano, tras las revueltas producidas durante las décadas anteriores. Destacan los casos de la *Hispania Citerior*<sup>472</sup> y la *Hispania Ulterior*<sup>473</sup> donde el desarrollo del culto se ha considerado de un modo espontáneo, sobre todo en relación a la Ulterior que se estableció en época de Tiberio a través de una petición particular de los provinciales para establecer un ara<sup>474</sup>.

El desarrollo en ambas partes del Imperio de acciones encaminadas a la adoración imperial, debe permitir romper con la tradicional asignación de un binomio en el Imperio entre Oriente y Occidente, marcando las separaciones entre una aparición del culto imperial en el caso del primero propio de la naturaleza de las civilizaciones del Este que mostraron sus honrar al emperador de modo espontáneo, frente al Oeste donde las mismas fueron establecidas por imposición<sup>475</sup>. La lectura, no obstante, no puede ser tan somera, aunque pueda presentar ciertas ventajas para el investigador en su aplicación, pues delimita el tema de estudio y además impide la comprensión en profundidad de un fenómeno de por sí heterogéneo y atomizado. Así mismo, se deben replantear algunas cuestiones sobre la separación territorial, al menos para cierta articulación del Imperio en los primeros siglos, y presentar la posibilidad de que la

---

<sup>469</sup> Sobre el culto a la diosa Roma ver FAYER, 1976 y MELLOR, 1981, pp. 950-1030.

<sup>470</sup> FISHWICK, 1999, pp. 249-260.

<sup>471</sup> Sobre el culto imperial en Tarraco: RUÍZ DE ARBULO, 2009, pp. 155-189. Respecto a Tarraco y su integración en Hispania: ALFÖLDY, 1992, pp. 7-26.

<sup>472</sup> CURCHIN, 1996, p. 144.

<sup>473</sup> Para el culto imperial en Hispania: NOGALES BASARRETE, GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2007, así como CASTILLO RAMÍREZ, 2008. Para las tres capitales provinciales: GARRIGUET MATA, 2006, pp. 43-68.

<sup>474</sup> Tac. *Ann*, 4, 37-38. Como antecedentes del culto imperial en Hispania el trabajo de ETIENNE, 1958. Quien trató la idea de la *devotio* ibérica como antecedente a la implantación del culto al emperador en Hispania. En relación a ésta cuestión se ha reflexionado mucho en la historiografía, algunas obras referentes al respecto son: RODRIGUEZ ADRADOS, 1946, pp. 128-209 (Cfr con la idea de *fides* desde una óptica integradora en otro escenario como es el africano en: SÁNCHEZ MEDINA, 2009), PRIETO ARCINIEGA, 1978, pp. 131-135, DOPICO CAINZOS, 1998, pp. 181-193. Destacar así mismo la utilización política a nivel histórico: GREENLAND, 2006, pp. 235-25. El trabajo más reciente al respecto y, que vincula *devotio* y culto imperial, es el de GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, pp. 15-24.

<sup>475</sup> GALINSKY 2011, p. 2-3, habla de la necesidad de entender el fenómeno del culto imperial no dirigido desde el poder central, con excepciones concretas en cuatro provincias romanas bajo el reinado de Augusto (dos en cada parte del Imperio), además de los casos particulares del culto en Esmirna de Tiberio y de Calígula en Mileto. Las reflexiones del autor se insertan dentro de los análisis de debate entre políticas “anti-imperialistas” y “anti-colonialistas”.

expansión cultural del dirigente respondió a patrones propios de cada zona por encima de tendencias globales que respondan a una división cardinal<sup>476</sup>.

Ahora bien, la existencia de una serie de acciones emprendidas por Augusto, y continuadas por los sucesivos emperadores, en relación a asunción de cargos y desarrollo de un cierto programa vinculado al gobierno, debe centrarse más en la coyuntura particular del momento del cambio de régimen, y la intencionalidad de asumir ciertas atribuciones que le permitiesen ejercer el control político. Para ello se sirve de la religión, pero no puede aceptarse con totalidad el reconocimiento de un programa preestablecido con el cual desarrollar un culto a su persona. Existe la pretensión de un cierto poder basado en determinada potencia divina, pero un mismo patrón para todo su expansión se debe replantear. Además, ello implicaría la imposición del mismo, a través de los rituales o de las creencias, algo que se aleja de una política homogénea al menos durante el principado. La heterogeneidad del asentamiento del culto imperial, particular en cada región, debe reconocerse también en su implantación de modo dispar por cada reinado, aunque con algunos patrones comunes que generaron el dominado bajo imperial<sup>477</sup>. Junto a ello existe la variedad de pueblos que coparon el extenso territorio romano y los cuales asimilarían de modo diverso la nueva realidad imperante<sup>478</sup>. No obstante se debe reconocer un carácter disperso, admitiendo una imposición bajo determinados parámetros, pero también espontaneidad en sus planteamientos y peticiones, sin que por ello ninguno obligue a aceptar que uno de los términos implique el sometimiento o la aplicación desinteresada del culto imperial<sup>479</sup>.

---

<sup>476</sup> MELLOR 1981, p. 1004. Plantea una difusión del fenómeno sin la separación entre ambos espacios territoriales, Oriente-Occidente, aunque asume la difusión del culto al emperador, a nivel municipal o local, como un fenómeno espontáneo. Así mismo, no debemos olvidar que la división entre Este-Oeste, tan extendida en la investigación contemporánea, responde en algunos momentos a una adecuación actual académica para facilitar el estudio de los procesos históricos en Roma. De igual modo, se debe aceptar la repartición en dos partes del imperio, pero en un periodo ya avanzado, aunque no impida el reconocimiento de una existencia de diferentes maneras de entender la realidad a nivel oriental y occidental en diversas facetas, así como el latín y el griego como lenguas vehiculares en ambas zonas. Pero es complementado dicho planteamiento con la asunción de aspectos generales a mayor escala que afecten de igual modo a los dos espacios, y cuestiones particulares propias de cada lugar, dándose solamente en sitios concretos. Todo ello genera una complejidad al análisis pero beneficioso para la comprensión posterior.

<sup>477</sup> LOZANO 2010, p. 92.

<sup>478</sup> Sobre el rechazo a la presencia romana, así como las diversas formas de relación en MACMULLEN, 1966. Para el caso griego en FERRARY, 1998, pp. 803-856.

<sup>479</sup> Fishwick ha planteado a tenor de las fuentes literarias y las fuentes epigráficas, que los emperadores no debían involucrarse demasiado en la creación del culto, pero realmente se convierte en un dios en las mentes y corazones de los súbditos FISHWICK 2010, p. 257 Cfr GALINSKY 2011, p.3-4 quien considera que el panorama general de las prácticas locales dentro del culto imperial es extenso, y que los habitantes locales no llevaban objetos al emperador por cuestiones solamente espontáneas, sino dentro de la descentralización típica del imperio, con una traducción en evidencias materiales de todo tipo. Ninguna de las mismas sería impuesta por los romanos, pero formaba parte de un ambiente dentro del cual se movían algunos habitantes del imperio. De hecho utiliza el término “negociación”, empleado por PRICE 1984, para la relación entre los residentes en el Imperio y el poder central para la construcción la realidad del mundo romano.

Por tanto la aplicación del culto imperial responde a factores diversos, para nada lineales, y sometidos a cuestiones de diversa índole. Además, la consideración de una imposición no tiene que entenderse solamente como un programa ideado desde el gobierno central romano, sin que para ello influya la presencia de las élites locales o sean las mismas las cuales plantean las alternativas o el impulso en la creación, asentamiento o expansión del culto<sup>480</sup>. Así, la aplicación del culto imperial por parte de los oligarcas locales o provinciales formó parte del juego político, de su ascenso y, también, de la asimilación de los habitantes de la figura imperial, las manifestaciones hacia él o el dominio romano a través de formar aceptables, del filtro de los dioses locales y del entroncamiento con el pasado de la ciudad, mostrando un futuro en conjunto<sup>481</sup>. Junto a ello está la propia diversidad no solo a nivel provincial, sino dentro de la propia capital, en la cual se puede encontrar variedades de los modelos aplicados por la historiografía<sup>482</sup>.

No solamente los diferentes modos de asimilación son desarrollados por cuestiones socio-culturales, sino también por aspectos jurídicos y económicos<sup>483</sup>. Las interrelaciones del gobierno romano y los distintos territorios iban acompañados con la naturaleza jurídica de sus comunidades, por tanto a las mismas se aplican las políticas religiosas correspondientes<sup>484</sup>. En ellas deben entrar en juego las manifestaciones

---

<sup>480</sup> RIVES 1995, pp. 63- 65 sobre las oligarquías locales y su importancia en el desarrollo del culto imperial. Sobre la actuación diversa de las élites locales y provinciales en GASCÓ, 1998. Cfr con la perspectiva de los ciudadanos romanos en una ciudad extranjera GUINEA DIAZ, 1998, pp. 242-257.

<sup>481</sup> PRICE 1984, pp. 146-156, habla de cómo el culto imperial se entrelaza con otras divinidades en diferentes regiones y ciudades, como Afrodísias y Éfeso (para éste caso concreto de organización social y administrativa del ágora de la ciudad en FRIESEN, 1993 y 2001, p. 102.. El establecimiento en los foros y ágoras de las ciudades a lo largo del imperio de imágenes del emperador o de escenas míticas, sirvió para buscar esa relación también entre ambos “mundos”. Es en palabras de Susan Alcock: “*los escenarios de la memoria*” que hicieron reflexionar y propagar los nuevos ideales ALCOCK, 2001, pp.103-115. Sobre pervivencias religiosas y culturales, en este caso en el ámbito griego, dentro del poder romano, que además sirvió para su consolidación recuperando elementos del pasado, desde la perspectiva de ofrendas votivas y desarrollo iconográfico, el trabajo de SCHÖRNER, 2003. El cual presenta un extenso catálogo.; también el caso del *Sebasteion* de Afrodísias y su plasmación iconográfica: SMITH, 2013 Cfr con un caso dentro de Italia como es Ancona en: Colivicchi, 2008, pp. 31-46. Acerca del templo de Petra, identificado como un templo de culto imperial y relacionado con el material de lujo asociado al imperio. KARZ REID, 2005, p. 187.

<sup>482</sup> En este sentido resulta fundamental el trabajo de GRADEL, 2002, para mostrar la diversidad de la aplicación para la propia capital y el entorno.

<sup>483</sup> Respecto a la integración en el imperio en las distintas provincias: LEPELLEY, 2001. Se centra en la expansión del poder romano por diferentes territorios, desde aspectos variados, rompiendo con el mito de la homogeneidad, asumiendo la diversidad del mundo romano y tocándolo desde lo social, político o económico. Además con especial hincapié en la idea de “romanidad”. Prácticamente se tratan provincias desde Hispania hasta la otra punta del Imperio.

<sup>484</sup> Como plantea GONZÁLEZ HERRERO, 2009, p. 439, se debe entender que la ciudad es la difusora de la religión, de tal modo que el modelo religioso que se expande a lo largo de las provincias con el dominio y la conquista de Roma equiparará comunidad cívica y comunidad religiosa, la cual estará dirigida por un grupo sacerdotal. No obstante, no se debe subestimar la importancia de la religión privada respecto a la pública, solo por el hecho de estar dirigida por las élites y ser más visible en el conjunto de la ciudadanía.

cultuales al dirigente romano<sup>485</sup>. Además, se debe recalcar la dificultad de rastrear las actividades a nivel privado, que pueden escapar en gran medida de la acción de los gobiernos, central y municipal/provincial. De hecho, la política imperial afectará en la creación de colonias, el cambio jurídico de algunas o la articulación territorial, donde el culto imperial tuvo una función destacada<sup>486</sup>.

Así mismo, el establecimiento del culto imperial a través de las élites y del poder central, puede deberse a un surgimiento desde las bases sociales que fuera adecuado *a posteriori* a los intereses del gobierno. Se produce una asimilación impulsada por el poder central, sin que tuviera que surgir directamente del mismo, aunque parece bastante complicado asumir que un culto con carácter estatal no implicase la adecuación a las dinámicas promovidas por la cúspide. En concreto, en relación con el culto imperial, ya sea pretendido el inicio del mismo desde el poder gubernamental o promovido por las élites locales a través de un impulso espontáneo, el mismo terminará siendo encauzado por el Estado, permitiendo también la interacción entre los diferentes grupos sociales, aclimatándose a las situaciones particulares, y aceptado o rechazado por la población del Imperio<sup>487</sup>. La espontaneidad aparente dejaría paso a una realidad diferente, en el caso de producirse la misma; algo también complicado de aceptar en su totalidad debido a que las expresiones religiosas surgidas en el mundo pueden partir de actitudes voluntarias por las sociedades, pero son empleadas por la oligarquía o los grupos de poder como una herramienta más de afianzamiento y control. Esto es más constatable si cabe cuando corresponde a un culto de carácter estatal, el cual permite al mismo tiempo un desarrollo del aparato religioso, no solo organizado, sino también adaptable a las manifestaciones particulares y espontáneas.

Precisamente resulta complicado asumir una única línea dentro del establecimiento del culto imperial entre la imposición directa del mismo o el surgimiento espontáneo. Como se indicó, no se puede reducir un proceso tan complejo a un dualismo tan excesivo, debiendo asumirse una realidad diferente, propia de la coyuntura del momento en el cual nace el fenómeno y por la evolución propia del imperio, tanto en asentamientos o

---

<sup>485</sup> MILLAR, 1977, pp. 412-420 sobre los contactos directos entre ciudades y emperadores, lo que supone una importancia para la propagación del culto imperial y el régimen.

<sup>486</sup> La importancia de los concilios de las comunidades y la difusión del culto imperial: DEININGER, 1965; el papel de las necorías en BURRELL, 2004, incluyendo cuestiones acerca de rivalidades entre ciudades al respecto en BURRELL, 2004, pp. 343-358. Así como la importancia de los oficiales, senadores y emperadores en su desarrollo BURRELL, 2004, pp. 359-371, además de URÍAS, 1995, pp. 155-164. Siguiendo dicha dinámica cívica, en el caso concreto de la provincia de Asia, el trabajo de FRIJA, 2012. Acerca de las leyes coloniales y municipales para el caso hispano en: MANGAS MANJARRÉS, 2001, así como el caso de un proyecto elaborado para la construcción de una colonia imperial en CORTÉS COPETE, 1999.

<sup>487</sup> El culto imperial sirvió también como elemento de jerarquización social, así como las pautas propias que el nuevo régimen trajo consigo. El sistema surgido permitió una organización social nueva, así como una evolución de la misma, y llevaba consigo una distinción social observable donde cada grupo social recibirá una denominación concreta para diferenciarlos. A este respecto y con la implicación de los emperadores y el sistema imperial por ende, ver: MILLAR, 1964, p. 21. De un modo más general en MILLAR, 1983, pp. 1-23. Sobre las titulaturas y los rangos ver PFLAUM, 1970, pp. 159-185.

anexiones territoriales, políticas imperiales o sincretismos religiosos a partir de bases religiosas ya existentes. A estos hechos se deben añadir las diferentes comunidades políticas y poblacionales, con sus idiosincrasias particulares que se adaptarán de diversos modos y respondiendo en mayor o menor grado y estima. Precisamente la gran variedad entre los grupos de súbditos imperiales, con una escala gradual de peso socio-político, así como los sectores sociales excluidos de las fuentes clásicas, forman parte de este fenómeno que en última instancia responde a factores particulares, pero también integrados en escalas análisis de proporciones superiores. Por ello el estudio histórico y el discurso surgido del mismo, debe referirse a cada uno de estos niveles<sup>488</sup>.

No se puede, por tanto, reducir el culto imperial a una escala única, ni de casos generales o particulares solamente, y se debe aceptar la variedad poblacional, social y territorial. Junto a ello, se debe entender que la aparición de las manifestaciones al emperador surgen con el nuevo régimen, aunque presente antecedentes; pero el asentamiento del mismo no sucede durante el gobierno de Augusto, sino con los sucesores del mismo, en diferentes dinastías, dándose una evolución en el proceso que demuestra la complejidad del fenómeno. Es decir, no se puede comprender el culto imperial como un proceso de carácter religioso de aparición y consolidación en pocos años, sino de un mayor desarrollo, con una gran variedad y modificaciones desde el Principado al Dominado. Por supuesto, la base religiosa sirve como pilar para el establecimiento del mismo, asumiendo la gran heterogeneidad en la religión y religiosidad romanas, y por consiguiente su adaptación a las sensibilidades personales y sociales que conformaban los pueblos dentro del estado romano<sup>489</sup>.

## **2.4. LA HETEROGENEIDAD DEL CULTO IMPERIAL Y DE LA FIGURA IMPERIAL**

Ahora bien, no se debe reducir todo el desarrollo religioso producido durante el Imperio al culto al emperador, ni tampoco que el poder del dirigente romano tenga que limitarse

---

<sup>488</sup> No parece probable que el rechazo al culto imperial fuera separado del orden romano, sino que parece mucho más compleja la relación entre Roma y los grupos provinciales y locales, dentro de los mismos habrá una gran variedad. GALINSKY, 2011, p. 7. Respecto a la variedad de actuaciones frente al orden público en MACMULLEN, 1966.

<sup>489</sup> La gran variedad de cultos permitió la integración del culto imperial y por extensión del emperador en diferentes puntos del Imperio. Precisamente aprovechando el impulso ciudadano se asentó el culto en diferentes municipios del territorio, tanto en el Este como en el Oeste. Participaron incluso libertos y esclavos. Al respecto: GALINSKY, 1996, pp. 288–331 y 2007, pp. 71–82. Cfr con la opinión de BEARD; NORTH; PRICE, 1998, pp. 167–210, quienes consideran que los cultos romanos deben ser considerados más de lugar y no admitían una gran movilidad. Al respecto PRICE, 1996, pp. 812–817 plantea una opinión contraria para el periodo augusteo. Quizás el culto al emperador puede ser entendido como herramienta para la integración y expansión de la religión y del poder romanos al entroncarse con cultos particulares de cada lugar, siendo absorbido y reconocido por la sociedad. Siendo en cierto modo los planteamientos de ANDO, 2008, pp. 95–148, el autor considera que los romanos fueron más importadores de divinidades que exportadores, aunque la principal exportación corresponda a la imagen imperial y su calidad divina y carismática.

al plano de la religión. Principalmente porque la adoración imperial se sustenta en una serie de rituales y manifestaciones que existen en la propia religión romana, en su vertiente más antigua en general, adecuándolos para el desarrollo, eso sí de nuevo cuño. Al mismo tiempo el emperador, destaca como figura religiosa, gracias también al proceso cultural que recibe, pero su poder afectará a diferentes vertientes y esferas de la vida romana, y muestra el variado significado que tiene el *Princeps* en Roma. De hecho, Augusto recogerá de los más diversos espacios los puestos de poder correspondientes que le permitirán configurar la figura imperial.

Precisamente la supuesta homogeneidad de dichas prácticas y de la silueta que ellas conforman alrededor del monarca romano, se entienden desde la reflexión historiográfica e investigadora, que han pretendido crear una cierta unión y coherencia a un proceso y un conjunto de rituales muy diversos, para lo cual se ha dado un nombre buscando la facilitación del estudio. De hecho, la heterogeneidad real y asumible del culto imperial e incluso de la visión del emperador que existiría en la antigüedad, cada vez es más constatable conforme avanzan los estudios en el mundo científico al respecto de estos temas. Por consiguiente, culto imperial se asume desde la óptica academicista que impera en la sociedad occidental, deudora de la ilustración, y que pretende definir, aglutinar o etiquetar determinados fenómenos, sucesos o temas, para poder analizarlos. Aunque bien es cierto, que la tendencia actual es la de evitar encorsetar el estudio, aceptando la necesidad de usar términos pero pretendiendo profundizar y mostrar la gran variedad de formas que actúan en relación a un proceso<sup>490</sup>.

De tal manera que, con el asentamiento y extensión de los emperadores en la sociedad romana, se produce un proceso de modificaciones socio-políticas donde la religión juega un papel fundamental, pero no único, sino asumible desde otros puntos de vista, como son el militar, el político, el social, etc.; y como reflejo del mismo estarán los elementos aglutinados, tan variados, y reunidos en un solo hombre. Este individuo, el emperador, se asienta como imagen reconocida, y al mismo tiempo provocará una serie de modificaciones desde principios preexistentes, y de igual manera, es transformado a partir de éstos.

Así que no se puede comprender el surgimiento del culto imperial fuera de la tendencia general que afectó a todo el periodo del inicio del Principado, así como del avance de la propia historia imperial. Y dicho culto, pese a las influencias y asimilaciones de aspectos ya existentes, responde a nuevas necesidades o acciones y se debe comprender como un fenómeno novedoso. Por tanto, en el proceso político y religioso de finales del s.I a.C. y s. I d.C., la actuación de los emperadores, dentro de la coyuntura vivida, les permitió captar mayor espacio de poder, llegando a la cúspide política, la cual se

---

<sup>490</sup> Se debe reconocer la influencia de la Ilustración en la mentalidad occidental investigadora, sobre todo a través de la influencia de las enciclopedias que coparon toda Europa y se extendieron a otros lugares con posterioridad. Pero este pensamiento superador, y replanteado principalmente por las corrientes posmodernistas, han servido para mantener la inercia de dotar de nombres y definiciones a los estudios, pero reformulando muchos de ellos o reconociendo que los mismos términos encierran multitud de cargas semánticas necesarias de comprender para enriquecer el estudio.

envuelve en religión, mediante los mecanismos propios de ella, terminando de configurar la naturaleza del dirigente<sup>491</sup>. Pero para llegar al culmen de la figura imperial, su carácter divino y, por consiguiente, la plasmación de éste a través del culto a su persona, no menos importante de su familia. Se debe partir para su comprensión de las medidas emprendidas por Augusto, que le permitirán pasar de ser un líder importante a finales de la República, a la figura prominente cuando se establezca el nuevo régimen, logrando envolver en una sola persona miles de significados y poderes.

Indudablemente el cambio provocado se encuentra envuelto en la religión, ya sea con la intervención imperial en las actividades entre hombres y dioses, así como en la tendencia que presenta la religión en el imperio, y tanto es así que el poder central se servirá de esta plataforma para propagarse, mediante ideas y dominio. Esto generará un imaginario, y afectará al imaginario anterior, tendrá éxito y se prolongará durante los siglos de existencia del Imperio. Para ello el culto imperial es la herramienta empleada, utilizando un sistema de símbolos tradicionales para representar al propio emperador ante sus súbditos, en diferentes escalas sociales, con términos familiares respecto al poder divino que emanase de él o fuera impulsado hacia él. Además, este culto utiliza el culto de los dioses tradicionales, y establece las relaciones de poder entre el mandatario y el mandado. Se logra un sistema organizado de dominación a diferentes escalas, en las cuales encontramos la participación de las élites locales sobre la población, de ciudades sobre otras subordinadas, de las culturas romana y griega sobre las culturas indígenas locales, y conformándose un orden de carácter religioso, además de político y económico, en el mundo, con un sistema ritual estructurado y donde el simbolismo va a relacionar al emperador y a los dioses. Tanto es así que la política y la diplomacia permiten la construcción de una realidad nueva dentro del imperio romano, y en la cual el culto a la personalidad del líder, el emperador, forma parte del eje central<sup>492</sup>. De tal manera que Augusto copará diferentes posiciones estratégicas en ese desarrollo, pero que nunca podría haberlo logrado solo, ni de manera absolutamente impuesta.

---

<sup>491</sup> Una serie de casos que ilustran perfectamente la integración y organización religiosa dentro del imperio, así como la proyección socio-política del emperador mediante la vinculación teológica, se encuentran presentes en la actual provincia de Málaga (España). Gracias a la *Lex Flavia Malacitana LIX* conocemos el panteón cívico de la ciudad y el orden de veneración a los distintos dioses. El primero será Júpiter, después se sigue el esquema de Roma, y a continuación los emperadores divinizados. De este modo se muestra el poder supremo, siguiendo el correlato en tierra de la jerarquía celeste. Por tanto estaría primero Augusto, después la dinastía Flavia, con Vespasiano y Tito, y la persona tutelar de Domiciano, el emperador gobernante del momento. Tras los mismos y de un modo interesante irían los Penates (seres intermedios en la religión pública y además en la privada). También hay otra serie de leyes con una organización parecida Irnitana, *Irni*, similar a Roma. Sobre las cuales se sabe que se debía jurar a estas divinidades o sino se recibía una multa de 10.000 sesteracios. Así mismo en *Nescania* se presenta a Júpiter sincretizado, como cabeza jerárquica divina y además presentado como un dios panteísta, siguiendo un cierto henoteísmo, con Augusto. MARTÍNEZ MAZA; ALVAR EZQUERRA, 2007, pp. 359-360. De modo general para toda Hispania: MANGAS MANJARRÉS, 1993, pp. 167-180.

<sup>492</sup> Opinión mantenida, aunque centrada en el caso del mundo griego y en concreto de Asia Menor, por PRICE, 1985, p. 248. Resulta indudable el peso del culto imperial en la conformación del sistema, así como la importancia de la política y la diplomacia para la construcción del mismo.

Por consiguiente, entre las acciones que lleva a cabo Augusto, se encuentra la toma del cargo de *Pontifex Maximus*, lo cual indica la importancia de la religión dentro de las políticas imperiales<sup>493</sup>. La asunción del pontificado se añade a otra serie de sacerdocios pertenecientes a la antigua República los cuales irá concentrando y acaparando hasta ser la cabeza visible del sistema desde el ámbito religioso<sup>494</sup>. De hecho, para el culto imperial (así como para el culto a César divinizado) se elegirán como sacerdotes encargados de su desarrollo a los flámines<sup>495</sup>. Estos mismo son muy poco utilizados entre los diferentes tipos de sacerdocios que existen dentro de la República, aunque son importantes, de un origen antiguo y vinculados en la mayoría de los casos a divinidades de origen arcaico<sup>496</sup>. Si a ello añadimos los restantes puestos de importancia en otros apartados como política, ejército...; se demuestra la pretensión de lograr un poder absoluto y en puestos estratégicos que le permitiesen afrontar la renovación correspondiente.

Además al convertirse en *Pater Patriae*<sup>497</sup>, se presenta como una especie de *paterfamilias* a nivel estatal, donde el imperio romano se transforma en una gran *domus* en la cual el emperador ejerce como responsable de sus súbditos, por supuesto asumiendo las atribuciones religiosas que todo *pater* tiene dentro de su hogar. Así mismo es garante del bienestar de los miembros de su familia quienes estarán bajo su protección<sup>498</sup>. De hecho, a través del empleo de cultos domésticos que se institucionalizaron Augusto adecuará los mismos a los nuevos significados y pretextos del régimen, desarrollan el culto a su genio, sus Lares y entroncando algunas divinidades personales de su familia con el conjunto del estado. Es, en definitiva, un emperador pero con determinadas atribuciones sacerdotales, siendo la conexión directa con los dioses y el como el primero de los ciudadanos de Roma el encargado de ejercer

<sup>493</sup> FISHWICK, 1987-2005, vol. I,1, p.89, considera que al alcanzar finalmente el cargo y la dignidad de *pontifex maximus* en el 12 a.C. Augusto refuerza su cercanía a los dioses y la divinidad, logrando un paso significativo en favor de su propia sacralización.

<sup>494</sup> Sobre cargo de *pontifex maximus* y su importancia religiosa dentro del sistema imperial ver STEPPER, 2003. Cfr con la idea de GORDON, 2011, p. 46, el *Princeps* y su familia no representan la cima del orden jerarquizado, pero son un punto en una vasta jerarquía, donde el orden socio-político no es tanto legitimado directamente sino instalado en un orden más amplio y representado en ese conjunto. Considerando al culto imperial como un sub-conjunto especializado dentro del sistema religioso en su conjunto, lo cual lleva más que a una legitimación del poder político, una re-descripción del mismo, no a nivel político sino del orden de todas las cosas. Así mismo, el planteamiento de BELL, 1992, pp. 169-223, donde la religión refuerza las divisiones sociales y políticas, imponiendo un esquema que muestra la distribución del poder y la sociedad.

<sup>495</sup> Tac. *Ann.* 4, 16 es quien informa de la elección de éste tipo de sacerdocio para el mantenimiento del culto a los emperadores. Las insignias y vestimenta de los sacerdotes del culto imperial son copiadas de los flamines habituales, junto a influencia de sacerdocios helenísticos, como el culto seleucida tras el edicto de Antioco III, las sacerdotisas de Laodice llevarán coronas doradas imitando a la reina, o los sacerdotes vinculados a los cultos de los reyes ptolemaicos. FISHWICK, 1991, pp. 475-477.

<sup>496</sup> BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 418.

<sup>497</sup> Título ya logrado por César Suet. *Aug.*, 1, 76. 6-8, D.C. 44, 4. 4-6.

<sup>498</sup> Respecto la potestas paterna, aunque se profundizará en el próximo capítulo, en: GEORGE, 2005, SALLER, 1994 y BRUHNS; ANDREU, 1990. La importancia del discurso familiar en las familias senatoriales romanas implicaba un uso político y social como medio de reconocimiento y consolidación.



esa relación. Esta nueva situación no se podría entender sin la religiosidad tradicional romana, que se sustentará en estos cultos y entidades, pero que tiene también una relación directa con los antepasados y desde luego con la *pietas* romana. El emperador la ejercerá siendo el garante de que el resto de sus súbditos la realizarán en relación a las divinidades y a su propia personalidad. Desde este momento el culto imperial en enraizó a todos los niveles gracias al vehículo de la religión.

No es de extrañar que, con estas premisas, el emperador terminase recibiendo sacrificios, libaciones, ofrendas y diversos tipos de plegarias hacia su persona o en su nombre<sup>499</sup>. Algo que plantea también grandes dudas en la actualidad, y en la propia antigüedad, ya que es cierto que otros seres humanos podían recibir los favores de los dioses, pero la característica personal del emperador le otorgó además del favor, el poder recibir el mismo determinados privilegios relacionados con las divinidades<sup>500</sup>. Este aspecto le confirió un halo de magnificencia, y a través de los medios simbólicos que se desarrollaron, pudo asegurar el régimen y la perpetuación de su gobierno, en sus herederos, y en los sucesivos emperadores que se alimentarían de estas prácticas. Además, la recepción de ritos hacia su figura permitían la aceptación de una posición cercana a los restantes dioses, no solo en el imaginario colectivo, sino en la realización instantánea del acto, digamos de carácter formativo, donde el emperador es solicitado o presentado como un dios o cercano al mismo<sup>501</sup>.

De tal modo que, por un lado, existía una cierta dualidad en la cual se podía ofrendar al emperador, además de solicitarle la intercesión directa o a través de los dioses y, por otro, también se pedía a las divinidades por el bienestar del emperador. De alguna manera, el solicitar que el emperador estuviera bien y a salvo, en definitiva por su salud o bienestar, era una manera de asegurar también la del propio estado y por extensión de todos los habitantes. Se extrapolaba que la vida del emperador iría paralela a la del

---

<sup>499</sup> Existen pocos datos para poder completar una etnografía adecuada en relación al sacrificio imperial, los documentos que poseemos son descriptivos y las prescripciones fragmentadas. DH. 7, 72, 15-18, principalmente. No obstante si se puede hablar de sacrificios imperiales en espacios públicos, privados, realizados por individuos, ciudades o provincias. Además de libaciones *Clara Rhodos* VI-VIII, 435, n° 54= Anuario 27-8 (1949-51), 224 n° 87<sup>a</sup> (*Camirus*), n° 18 o tortas rituales I. *Pergamum* 374 = L. Ziehen, I. de Prott, *Leges Graecorum Sacrae* I, 27= igr iv, 353, *Pergamum*, ofrendas de incienso SEG XI, 923, Gytheum; IGR IV, 353, n. 15, sacrificio de víctimas como un toro= IGR IV, 555 = L; Hecatombe GR III, I57 = OGIS 533 = Bosch 51, ofrendas en festivales públicos PRICE, pp. 29-30.

<sup>500</sup> Precisamente la idea de personalidad favorecida por los dioses es recogida de Alejandro Magno, ya no por Augusto en primera instancia, sino por los jefes militares de la tardo-república, destacando Pompeyo quien potenciará esta idea política y religiosa, encaminándose al *imperator*, como jefe militar y protegido. Dicha concepción estará unida a las honras, en el caso romano mediante el triunfo al líder militar victorioso, y en Oriente con el recibimiento de honores divinos por parte de las ciudades griegas. BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 460. Sobre el triunfo romano en época republicana: BECK, 2005, pp. 73-104. Acerca de la ideología que encierra el triunfo en Roma consultar: FEARS, 1981b, pp. 736-826. El término entendido como militar, social y político en BEARD, 2007.

<sup>501</sup> Sobre el concepto “acto formativo” ver las precisas indicaciones de LOZANO 2010, p. 88, nota. 183.

estado<sup>502</sup>. Es la extensión directa del emperador entendido como *Princeps*, es el líder, la cabeza visible del Estado, y el primero de los ciudadanos<sup>503</sup>.

Así mismo, el *imperator* podía recibir también honores similares a los dioses directamente a su persona, sin la necesidad de envolverlos a través de rituales a su nombre. Esta cuestión le colocaba en la esfera divina, normalmente tras su muerte pero también durante su reinado. Sobre todo fuera de Roma la consideración divina del emperador estará extendida, ya que en la capital resultaba difícil de asimilar dicha naturaleza por la mentalidad romana. Será precisamente en el ámbito provincial donde el imaginario colectivo y particular de cada pueblo sometido a Roma, otorgará un papel religioso prioritario al emperador, el cual interactuará desde su posicionamiento humano pivotando a la esfera divina, en mayor o menor medida. De igual manera, su integración en el sistema se desarrollará a partir de las manifestaciones culturales diversas hacia su figura. El emperador formará parte de los dioses, y compartirá con ellos determinadas atribuciones y conductas, aunque con particularidades propias dada su singularidad respecto a las restantes divinidades<sup>504</sup>.

La importancia de los actos culturales, desde la simbología hasta la interpretación teológica del emperador se manifestará en diferentes aspectos. Pero es a través del acto ritual donde se muestra una plasmación, como herramienta básica de la religiosidad antigua, y en concreto romana. De tal modo que dentro del ritual, o los sacrificios, además de aquellos destinados a los dioses, se plantean otros tipos que respondan a la naturaleza del emperador en sus múltiples facetas. Por un lado, los destinados al emperador gracias al conjunto de honores imperiales, dedicados a él a través de diversos medios e incluido en la categoría humana, aunque en una posición privilegiada. Por otro lado, donde se posiciona cerca de los dioses, y un último reducido y exclusivo, donde se establece en el extremo inferior de la categoría divina. Hay muestras de cada clase, junto con las respuestas diversas ante dichas acciones, dentro del mundo filosófico-religioso. Pero los sacrificios imperiales van a modificar parte del sistema precisamente para lograr dar cabida a la figura del emperador, que resulta ambigua y, que, frente a la división tradicional de Dios-Hombre, habitará a través de dichas esferas en mayor o menor grado<sup>505</sup>.

---

<sup>502</sup> REYNOLDS, 1962, WEINSTOCK, 1971, pp. 217-230 y las fuentes clásicas de: Plin. *Ep.* 10, 35-36, 52, 100-101, Plin. *Paneg.* 67, 3, Tac. *Hist.* 1, 55, Tac. *Ann.* 15, 29. Se ofrecieron víctimas en el templo capitolino para Júpiter y para agradecer la continuidad y bienestar de Augusto Suet. *Aug.* 59, así como la recuperación de Germánico Suet. *Cal.* 6.

<sup>503</sup> Manilio denomina a Augusto como *rector Olympi* y *Deus ipse* descendiente del cielo (1.9.916), recoge en sus palabras la consideración del *Princeps* como líder político y también como señalado por los dioses para gobernar. Ov.*Tr.* 5.2.45 llega a afirmar que Augusto es Júpiter.

<sup>504</sup> Acerca de los rituales a los emperadores, principalmente en Grecia, y la posición de los mismos entre “dioses y hombres” en PRICE, 1980, p. 28-43. Realiza una distinción entre las ofrendas para el emperador y por el emperador, PRICE, 1980, pp. 31-32. Al respecto SCHEID, 2008, pp. 663- 681 Cfr la perspectiva griega respecto al culto imperial en STOWERS, 1995, pp. 293-333.

<sup>505</sup> PRICE 1980, pp. 42-43.

Por tanto, la asimilación imperial plantea diferentes modalidades. Por una parte podía darse una atribución de carácter divino al emperador sin la necesidad de la existencia de culto o su divinización, entendiendo dicho proceder desde un semblante politizado. Por otro lado existía la relación y vinculación directa con alguna divinidad, surgiendo una nueva o al menos asumiendo los epítetos imperiales con la misma. Una variante es la adscripción imperial a determinada divinidad sin que implicara un nuevo dios. Este conjunto de procederes encaja perfectamente con el politeísmo romano o del mundo antiguo clásico, y al mismo tiempo con el discurso imperial romano<sup>506</sup>. De hecho, la vinculación del emperador con otro dios, o de la emperatriz con una diosa, se producía con claras intenciones y buscando fomentar ideas concretas por parte del régimen<sup>507</sup>. Los epítetos asignados marcaban las ideas a expresar *Pax*<sup>508</sup>, *Concordia*<sup>509</sup>, *Victoria*<sup>510</sup>, *Fortuna redux*, *Salus*, *Providentia*, *Ceres mater*, *Ops*, *Iustitia*, junto a *Numina*, *Genii*, *Lares*...; estos conceptos y de igual manera las divinidades que se combinan con el emperador o la emperatriz, añadirán términos como Augusto o Augusta, Σεβαστός, etc<sup>511</sup>. Siguen la misma línea de interés promovida por el gobierno o por los grupos provinciales<sup>512</sup>.

En muchos casos era un reflejo también de la posición de los Césares dentro del mundo romano, por ejemplo la vinculación con Júpiter el padre de los dioses, es una trasposición de carácter teológico y de teoría política donde se asemejan el primero de los hombres con el primero de los dioses<sup>513</sup>, y muestra al emperador como la cúspide de

<sup>506</sup> Sobre las asimilaciones de los emperadores respecto a divinidades cabe destacar el trabajo de RIEWALD, 1912.

<sup>507</sup> Las emperatrices romanas dentro del poder imperial: HIDALGO DE LA VEGA, 2012. Además ALEXANDRIDIS, 2004, pp-7-12, acerca del desarrollo de la imagen imperial desde la perspectiva femenina, usando la propaganda a través de varios medios. Desde los estudios de género: HAHN, 1994 y BARTMAN, 1999.

<sup>508</sup> ROSTOVTZEFF, 1926, pp. 24-29.

<sup>509</sup> Respecto a su importancia en el desarrollo ideológico del régimen en FEARS, 1981, pp. 827-948.

<sup>510</sup> El concepto de la Victoria cobra un nuevo significado con el desarrollo imperial. Las atribuciones militares del emperador, es decir como imperator, vincularán la victoria y el triunfo, ECK 2003, p. 50, pero este éxito es logrado bajo la protección de los dioses, que le recompensarán no ya por la *pietas* de Roma, sino por la *virtus* y la *felicitas* del emperador. Este nuevo elemento ideológico le acercaba a la esfera divina. LE GALL; LE GLAY, 1995, p. 69 y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, p. 17.

<sup>511</sup> En la colonia romana de Corinto, los sacerdotes de Apolo Augusto, Neptuno Augusto o Marte Augusto. *CIL* III, 534; VIII.2, no. 120, *Apollo Augustus*; Corinto VIII.3, no. 156, *Neptunus Augustus*, y no. 212, *Mars Augustus*, CAMIA; KANTIRÉA, 2010, p.379.

<sup>512</sup> Por ejemplo entre las atribuciones que tendrían los sacerdotes asentados en Hispania se encontraban la de custodiar a *Dea Roma*, los emperadores vivos y divinizados, la *Domus Augusta*, las diversas divinidades y las abstracciones de las personas vinculadas al grupo imperial, así como las virtudes entroncadas con la familia del emperador y el propio dirigente; y por supuesto sin olvidar al espíritu protector del emperador, su *Genius* y a los *Lares Augustorum*. GONZÁLEZ HERRERO, 2009, p. 340.

<sup>513</sup> La importancia de Júpiter en la política imperial es indiscutible FISHWICK 1992a, pp.235-237, sobre todo dado el fomento emprendido por Augusto en favor del mismo, en concreto de Júpiter Capitolino. A este respecto es elocuente el sueño asignado a Augusto donde la divinidad se quejaba de que Júpiter *Tonans* en el Capitolio le estaba quitando adoradores a su culto. Suet. *Aug.* 91.2, Hor. *Odas* 3.5.1-4 no duda en varias ocasiones en comparar a Júpiter, quien manda sobre todas las cosas y Augusto quien es el

la pirámide social y política<sup>514</sup>. Existen otra serie de variables que cuajaron principalmente a partir de la tetrarquía de Diocleciano, con el establecimiento de los dos Augustos y dos Césares, que se adscribirían a Júpiter y Hércules<sup>515</sup>, o el posterior desarrollo de la divinidad solar con el emperador<sup>516</sup>.

---

vice-regente escogido. Hasta Q. Catulo o M. Cicerón contrarios a César, siguen la línea de relacionar a Augusto y Júpiter Capitolino Plut. *Cic.* 44, 4; Suet. *Aug.* 94.8-9, D.C 45.2.3-4.

<sup>514</sup> La política teológica e ideológica del Imperio, con la adecuación del emperador como cabeza estatal asimilada a la figura de Júpiter en los cielos, así como el desarrollo cultural derivado y los cambios implícitos en FEARS, 1981c, pp. 3-141 Cfr HIDALGO DE LA VEGA, 1998, p. 1025. El asentamiento de *Princeps Maximus*, que vinculará al emperador y a Júpiter Óptimo Máximo en época de Claudio y asentado posteriormente por Nerón en BRUNT, 1975, pp. 7-35; desarrollo de elementos ideológicos adscritos al emperador en BRUNT, 1979, pp.168-175.

<sup>515</sup> La importancia de Júpiter y Hércules en relación a la autoridad imperial, tiene sus antecedentes en Trajano, quien estipula un nuevo control y desarrollo teológico vinculado a la figura del emperador. Para ello se apoyará en una participación senatorial mayor, el empleo de elementos helenísticos y el fomento del culto imperial. Esta ideología y sus medidas políticas, que se traducirían en la idea del *Optimus Princeps* (elemento superlativo referido al propio Alejandro Magno), así como la figura de Heracles/Hércules presentaba un acercamiento a la divinidad, representado el emperador como él, un benefactor de la humanidad y el culto al héroe que sirvió para la difusión del culto imperial; tuvo su continuación con Antoninos y Severos. HIDALGO DE LA VEGA, 1998, p. 1055-1056, Suet. *Cal.* 22.4: A Calígula se le denominará Óptimo Máximo César. Mart. *Epigram.*, 9, 101, habla del templo de Hércules dedicado por Domiciano en la *Via Appia*, con una estatua de culto del dios con rasgos similares al emperador.

<sup>516</sup> Como divinidad solar debemos referirnos al *Sol Invictus*, pero supone el final de un largo camino recorrido donde el sincretismo juega una baza fundamental ya sea a través de Apolo, Helios, la combinación de ambos, vínculos con Mitra romanizado o su consideración última. Se debe entender primero por la tendencia a lo largo de todo el Imperio de vínculos entre el poder imperial y el símbolo solar, la importancia que surge desde finales del s. II d.C., la adecuación con la nueva teología imperial y con la tendencia henoteísta imperante en el mundo romano. El surgimiento se produce con el gobierno de Trajano, donde habrá una asociación al sol a partir de ideas estoicas de armonía universal y desarrollo de la idea paradigmática del “buen rey”, que llevará consigo una centralización de la política. Ideas mantenidas y desarrolladas por Antoninos y Severos, pero que se asientan definitivamente tras la anarquía militar. Junto a ello existe gran variedad de intentos de adecuar ambos elementos, algunos sin éxito como el de Heliogábalo con la desviación hacia el Sol de Emesa, donde se puede discutir como un emperador con funciones más sacerdotales que hierocrática, o el gobierno de Aureliano donde se promueve la relación directa entre el emperador y el Sol. Tampoco se debe olvidar que se trata de un largo proceso de sincretismo y asimilación, desde los primeros intentos o referencias que puedan resultar más insignificantes pero que permitieron su integración total respecto a la figura imperial durante el Bajo Imperio, sobre todo durante la dinastía constantiniana, y que dará un paso más allá, junto a cambios de significado con la irrupción del cristianismo y la modificación conceptual del monarca romano, repercutiendo durante la Tardoantigüedad. Por supuesto, existen antecedentes durante los primeros reinados de emperadores donde los vínculos con elementos y divinidades solares están presentes, es el caso de Nerón y su fascinación por Egipto, presentándose como un Faraón o recibiendo honores en sincretismo con algunas divinidades. Séneca le dedicará una antigua expresión ritual de la realeza egipcia, con connotaciones solares *Prodiros te putes, Osiris*. FERNÁNDEZ URIEL, p. 162-164. El desarrollo de la teología solar en relación a los emperadores presentó una profunda evolución iconográfica, principalmente durante el s. III d.C., al respecto: BERGMANN, 1998. La obra se centra principalmente en los retratos imperiales de la tercera centuria, con una extensa documentación e información correspondiente. Profundiza en torno a la imagen radiada, la iconografía solar, y como ésta sirve de

Por otro lado, estaba la representación directa del emperador como divinidad o al menos con sus atributos, algunos recogidos de otros dioses, de modo individual o en suma de varios, y una variante es la representación de determinado *Princeps* con un dios<sup>517</sup>. También estas asimilaciones pueden responder con divinidades de origen doméstico, en estos casos vinculadas con determinados aspectos que tuvieran relación con el emperador, por ejemplo su *Genius* o su *Numen*<sup>518</sup>.

Pero es precisamente la representación directa del emperador, como tal o a través de atributos divinos recogidos, la que forma el germen del denominado culto imperial; por supuesto a través del conjunto de manifestaciones y prácticas culturales hacia su persona o de otros miembros de su familia. Dicha aclaración no es baladí, ya que en el mundo de la investigación se ha confundido cualquier referencia al emperador, ya sean imágenes o inscripciones, como propio del culto imperial. No se puede pasar por alto la relación de la religión con dicho culto, teniendo que separar las diversas respuestas o la finalidad que conllevan las honras al emperador. Es decir, no todo objeto que tenga la efigie del emperador tiene que ir destinada a una función cultural<sup>519</sup>.

---

indicador teomórfico del cambio simbólico político, al ser usado en las relaciones entre el dirigente y el dios Sol (sincretismo junto a Apolo, Helios...).

<sup>517</sup> La asunción de atributos de divinidades diversas por parte de Augusto en Suet. *Aug.* 94, 8; sobre todo referente a Júpiter, Apolo o Marte.

<sup>518</sup> Sobre la importancia de ambos ver capítulo 3.

<sup>519</sup> Resulta interesante la reflexión al respecto que realiza STYLOW, 2006, p. 297. El autor indica, al respecto de la función del conjunto del denominado “Foro Provincial” de Mérida sobre todo en su desarrollo cultural (aunque es extrapolable a un análisis general), que las inscripciones han jugado un papel fundamental dentro de la investigación al respecto del culto al emperador. Aunque considera que en gran cantidad de casos su utilización no ha sido adecuada, propia de la malinterpretación habitual que se hace de la religión romana en la investigación, al relacionarlas como con el resto de testimonios referidos al emperador, ya sean homenajes concretos, imágenes, epítetos o adscripciones de divinidades con el emperador o la familia imperial, como si de manifestaciones del culto imperial se trataran. Es cierto que se debe diferenciar, pero no como plantea Stylow, que el realizar un culto público, según él rendir honores divinos a un ser humano mediante el ritual, sin el cual no habría sacrificio y por extensión ni altar ni templo, negando el culto al menos público (siguiendo los postulados planteados por: PRICE, 1984, SCHEID, 1985, pp. 7-30, GRADEL, 2002, no significase una nueva calidad de este, sino solamente el reconocimiento de un alto grado de respeto, lealtad u homenaje, y que se podía realizar. Se debe tener en consideración que efectivamente no todas las referencias al emperador van destinadas a un aspecto cultural, de hecho no todos los rituales implican un culto público (también se pueden desarrollar en el ámbito privado), sobre el establecimiento de un altar o un templo, en el caso del primero parece clara la necesidad en el desarrollo del ritual aunque pueden existir variantes que desconozcamos, el templo se puede desarrollar junto al altar o no. Ahora bien, el reconocimiento del emperador como personalidad destacada puede llevar implícitos dos aspectos: uno que aunque exista una señal de respeto, homenaje o lealtad puedan estar incluidas dentro de la consideración divina del *Princeps* y por tanto exista un culto a su persona; y por otro lado, efectivamente cualquier placa, busto o referencia a él o su familia pueden quedarse únicamente en una categoría de reconocimiento político o social, sin entrar en una realidad religiosa. Pese a todo no podemos imponer nuestra mentalidad contemporánea de homenaje público a la visión romana. Tiene razón Stylow en que se ha malinterpretado muchos elementos relacionados con el emperador, y habría que diferenciar entre honrar y una adoración al dirigente romano, pero no significan opuestas, sino complementarias de la propia visión y figura imperial. Siguiendo esta estela LE ROUX, 2009, p. 273 habla de un fallo metodológico en los estudios, ya que muchas veces se admiten como parte

No se trata de un proceso sencillo, a tenor de la gran variedad de interacciones producidas, desde una variante u otra de las expuestas. Precisamente por ello no se puede contemplar de un modo simple, mostrando diferentes modelos de actuación a lo largo de la historia romana. Algunos autores han hablado de un modelo augusteo para definir la creación y la manera de actuar siguiendo unas pautas comunes, además de separar determinados casos considerándolos transgresiones de dicho prototipo<sup>520</sup>. Pero quizás se debe aceptar una variedad más compleja todavía, con diferentes arquetipos que parten de una matriz común, en este caso el patrón augusteo. Esto es debido a que cada dinastía e incluso determinados reinados, tuvieron una línea personal que siguieron modificando la base de este modelo originario, rechazando elementos, ampliándolos o innovando en algunos aspectos. Precisamente valorando dicha idea se puede entender la evolución que sufre la figura imperial y el propio culto imperial, llegando a la simbología, la pompa y el boato tardo-imperiales y, sobre todo, a la espesa teología política que las envuelve<sup>521</sup>. En cualquier caso la base ideológica del sistema imperial, parte del modelo ideado y expuesto por Augusto, donde la función religiosa del dirigente romano así como el ser intermediario entre los dioses (luego el Dios cristiano) y los hombres, se mantendrá, con las modificaciones oportunas, durante los siglos siguientes incluida la Edad Media<sup>522</sup>.

---

del culto a los emperadores dedicatorias a divinidades que llevan el apelativo *Augustus* o *Augusta*. Cuando en realidad el epíteto indica que es venerado bajo la protección del emperador o que el devoto pedía la protección de la divinidad en favor del emperador. El emperador romano es el centro del nuevo sistema, tanto a niveles político, militar, social, económico como religioso, admitiendo la conexión entre cada uno de estos elementos dentro del sistema romano. Ahora bien, no podemos negar que la existencia de una adoración hacia su persona. Independientemente de los deseos o intereses de los individuos, el emperador si será visto, al menos por parte de la población como una divinidad. Así mismo puede ser observado como un intermediario con los dioses, o incluso ser visto solamente como un dirigente político. Precisamente la grandeza y dificultad del estudio de su figura está en las múltiples interpretaciones que existieron y existen sobre el emperador en Roma. Una crítica al respecto de los postulados sobre los que reflexiona Stylow es realizada por GRADEL 2002, pp. 103-106 en relación al Foro de Pompeya y la reducción de monumentos destinados al culto imperial evitando emplear el método de la aceptación de todas las referencias al emperador como propias del culto a su persona. Respecto a planteamientos anteriores Cfr GREGORI, 2009, pp. 307-330.

<sup>520</sup> Dicho modelo acepta su mantenimiento hasta el final del imperio y donde los provinciales eran libres para adorar al emperador en vida. Por otro lado estarán los reinados más polémicos. BICKERMAN, 1973, pp.9-10, SCHOWALTER, 1993, p. 72. Cfr LOZANO 2010, p.36-37.

<sup>521</sup> Las evidencias literarias del culto imperial respecto a la liturgia y el ceremonial son reducidas, sobre todo para el Alto-imperio, quedando la mayor parte de la información relacionada con el Bajo-Imperio y la tardoantigüedad. FISHWICK 1991, p. 475. Sobre la evolución del protocolo Imperial y su influencia en los siglos posteriores ver a RODRÍGUEZ ENNES, 2003, pp.35-42. Además sobre la evolución de los símbolos imperiales desde el paganismo hasta el cristianismo BUCKHARDT, 1982, p. 46. Incluso el ceremonial imperial va a perdurar más allá del imperio Occidental, como por ejemplo en la corte bizantina (lo conocemos gracias al Libro de las Ceremonias, *De caerimonniis aulae byzantinae*), al respecto ver: VOGT, 1935-1939.

<sup>522</sup> Según sostiene LOZANO 2010, p. 37, la pervivencia de este aspecto, por encima del culto en vida, se debió a la idiosincrasia de la religión cristiana, ante lo cual hubo una adaptación teológica e ideológica de dicho principio, y enfatizando más en la cuestión política de la figura imperial. Hay una reinterpretación de la divinidad imperial, convirtiéndose en vicario de Dios, idea que no impediría la pleitesía hacia el

Por tanto, partiendo de las prácticas emprendidas por Julio César y, sobre todo, por sus sucesores durante los años finales de la República (en donde se conformaron las últimas medidas en favor de las honras a César, hasta llegar al triunfo de Octavio tras una cruenta guerra civil, el cual seguirá determinadas dinámicas de recuerdo a su memoria), se llegará a las bases del futuro culto imperial. El mismo se asentará y proyectará a través de otros elementos alejándose de manera progresiva de las timoratas acciones cultuales a César para la expansión cultural imperial. No se comprenderán las manifestaciones al emperador sin las anteriores al divino Julio, pero no se puede reducir solamente a ello el desarrollo del culto. Augusto lo amplifica y va más allá, fijándose en otros antecedentes de mayor magnitud e importancia. Posteriormente, la influencia senatorial tendrá su peso en la divinización, sobre todo empleándose como arma política, hasta finales del s. II cuando comienza lo que se puede denominar como una nueva etapa en la actividad del culto al emperador y a su propia visión.

Se ha reconocido la importancia de los triunviros en el futuro desarrollo de la adoración imperial, principalmente por las acciones emprendidas por los mismos, pero el papel jugado por Augusto en su asentamiento es incuestionable. De hecho, tras su muerte la consolidación es constatable, y se llegó a un punto de no retorno, tras el cual hubiera sido imposible volver al sistema republicano aunque hubiese existido dicha intención, ya que el régimen estaba orientado hacia nuevos horizontes y existían demasiados interés en la continuación de la nueva política. El emperador romano llegó a convertirse en una tautología vinculada a la divinidad, incluso en una especie de entelequia a la cual referirse en la búsqueda o exaltación de determinados valores. Sirvió como modelo de conducta para todos los habitantes del imperio, y que mejor manera de comportarse o imitar que la de un dios en vida, o al menos quien más se le podía acercar<sup>523</sup>.

Pero la aceptación popular del pueblo debía ser refrendada por el sistema, en este caso por la autorización del Senado, quien estipulaba qué creencias eran aceptables. Así existía un binomio entre el pueblo y el Senado, propio de la historia romana, donde la plebe podía tener una opinión y la Curia otra diferente, produciéndose en determinados

---

emperador. Por otro lado se produjo una expansión y asentamiento de las ideas con la expansión romana, a nivel religioso y jurídico, donde la integración del emperador a partir de Roma se produjo en todas las partes del imperio. En dicho proceso tiene un carácter fundamental la Constitución Antoniana, logrando un visión del emperador desde una perspectiva de la capital romana, basada en la posición de privilegio del prínceps y su divinización a partir de la *consecratio*, es decir una vez fallecido. Además habría que añadir la tendencia bajo imperial hacia la unión de elementos y símbolos religiosos y políticos, a la nueva concepción del emperador fruto de las corrientes filosóficas imperantes y también a la sociedad de los siglos III-IV d.C. que tenían nuevas inquietudes. Así mismo, hay que entender que dichas pautas no solamente responden al modelo augusteo, sino que la presencia y evolución de rasgos a lo largo de determinados reinados estarán presentes en la visión que se establecerá durante el Bajo Imperio y la Tardoantigüedad. Cfr Mamerc. *Paneg.* 3, 11 hace una descripción de la corte en relación al encuentro entre Diocleciano y Maximino en Milán en el 291 d.C., en la misma habla de la adoración escondida en lo más íntimo del santuario, que asombraría solamente el ánimo de los adecuados a su rango, quienes tenían derecho a ver al emperador.

<sup>523</sup> Ovidio pone en boca de las hijas de Minias la siguiente frase: “los dioses verdaderos pueden hacer cualquier cosa” *Ov. Met.* 4.272-273.

momentos conflictos entre ambas partes. El Senado instrumentalizará la religión en su favor, aunque en los años imperiales fuera disminuyendo su poder e influencia, pero aceptando las reclamaciones de la sociedad romana, siempre que no fuera en contra de sus intereses y, sobre todo, mientras no incluyese componentes subversivos que hicieran añicos el sistema<sup>524</sup>. A este respecto, resultaría más sencillo acabar con una religión ajena al pueblo romano, pero era algo más complejo cuando un emperador con el apoyo popular iba en contra del Senado. Este hecho es constatable en ocasiones con la separación manifiesta entre la realidad literaria y la de las fuentes arqueológicas, epigráficas, etc.

La incertidumbre inicial provocó desasosiego entre las élites ante la nueva tendencia pero, a medida que se avanzaba en los procesos establecidos, se diluyeron los temores en favor de un afianzamiento de las posiciones dentro del régimen<sup>525</sup>. Aunque se mantuvieron las tensiones políticas entre emperador y Senado, en busca de los intereses propios de las partes y dirigiéndose hacia nuevos horizontes. El Senado sabía acerca de los peligros provocados por la aceptación del nuevo dirigente, que conllevaba un sistema nuevo y, al mismo, tiempo el desarrollo religioso correspondiente, pues no solamente era un culto novedoso, sino toda una manera de entender la realidad surgida. Pero el temor era compartido, en este caso, por el emperador, quien pretendió alejarse de determinadas prácticas y conductas ante el peligro de su propia caída y la asimilación de su figura con prácticas extranjeras perniciosas<sup>526</sup>. Finalmente, ante el avance de los años y el asentamiento de las bases establecidas, se logrará el binomio del Senado y el emperador, mediante una cierta coexistencia que resultase beneficiosa para ambas partes, y solo alterada en favor de unos u otro, según los distintos gobiernos, y con el progresivo aumento de atribuciones imperiales. Pese a todo, Augusto acapara una cantidad de poder inigualable respecto a los siglos anteriores de la historia romana, ya que supo contentar y mantener en una posición privilegiada al Senado pero al mismo tiempo recurriendo a prácticas de todo tipo para marcar su liderazgo.

El peso senatorial irá decayendo en favor de la posición imperial la cual, a su vez, se verá modificada y envuelta de nuevos significados y un mayor peso del culto en Roma y sobre todo en las provincias. De hecho, la concepción religiosa del monarca ve aumentadas sus prestaciones. El modelo romano desarrollado en la capital sirvió como modelo para el desarrollo en los diferentes territorios romanos, el cual al mismo tiempo se adaptará a las circunstancias particulares de las dinámicas culturales y estructurales

---

<sup>524</sup> Como sucedió con los conflictos derivados de las bacanales o las expulsiones de los astrólogos por parte de algunos emperadores. Liv. 39, 6, 7-9. STRATTON, 2007, pp. 34-40.

<sup>525</sup> Análisis general sobre la religión entre los senadores en el interesantísimo libro de VÁRHELYI, 2010. Destacar su indicación acerca del reforzamiento como grupo, su proselitismo y unidad que se genera (pp. 56-90). Además plantea la naturaleza conformista de los senadores (pp. 3-4, 29-47 y 147-50) Cfr con las ideas de BEARD; NORTH; PRICE, 1998, pp. 245-312, próximas a la aceptación de la variedad religiosa dentro del sistema romano.

<sup>526</sup> Sobre el discurso de Mecenas a Augusto donde le indica las pautas y cuidado que debe tener al expandir su culto en D.C. 52, 36.; así como 52.3. Sobre la importancia de Mecenas en el desarrollo del culto al emperador en FISHWICK, 1990, pp. 267-275.



tanto municipales como provinciales<sup>527</sup>. Bien es cierto que las prácticas religiosas que se darán en Roma, son propias de la *Urbs*, y serán diferentes a las establecidas o realizadas en otras regiones.

Pero las prácticas y el desarrollo de todo un lenguaje simbólico acercan a los emperadores a las demás divinidades existentes, pues se imitan modelos de conducta realizados hacia los restantes dioses. Esta interpretación es asimilada por los habitantes del Imperio, quienes van a colocar en una posición superior al emperador a través de tales actos, y al mismo tiempo le contemplan desde puntos de vista diferentes, siguiendo la asunción de cargos, posiciones y aportes culturales. La realización de los rituales servirán como difusión y aceptación del nuevo carácter del emperador por parte de los individuos, ya sea encerrando una piedad o simplemente una asunción política<sup>528</sup>.

Ahora bien, no se puede comprender con un único modelo explicativo la expansión del culto imperial y, por consiguiente, el reconocimiento a través de las honras del emperador. Se debe entender como un proceso complejo, lleno de matices y provocado por un eminente cambio político, que trae consigo otros de carácter cultural, religioso y social, comprendiendo que todos ellos están conectados y se retroalimentan, pues también las modificaciones de mentalidades e incluso de costumbres pueden influir en las consideraciones respecto a la política. Así mismo, la variedad de identidades étnicas, religiosas, culturales y políticas que integran el mundo romano, impiden una única adecuación del modelo imperial para explicar el fenómeno<sup>529</sup>. De tal manera que la

---

<sup>527</sup> BEARD; NORTH; PRICE 1998, pp.320-331, sobre la copia del modelo romano en las diferentes colonias y territorios. Prácticamente hasta la dinastía Flavia, el Senado será el encargado de decretar a los emperadores divinizados y los familiares que tuvieron ese privilegio. Mientras las élites provinciales, organizarán el culto a nivel sacerdotal por *legationes*, desde los Flavios el estado interviene expresamente en la organización sacerdotal en las provincias, cuando se asoció el culto que se tributaba a los *Divi* y las *Divae*, y también el culto a los emperadores o emperatrices vivos, es decir, los *Augusti* y a las *Augustae*. Por otra parte, a nivel local, se produce una mayor flexibilidad en el proceso. GONZÁLEZ HERRERO, 2009, p. 440.

<sup>528</sup> LOZANO 2010, pp. 87-88, para el caso concreto de Hispania, pero que puede servir para extrapolarse en cuanto determinados modos de proceder a otras regiones, a través de la organización sacerdotal se concebirá el culto imperial, que consistirá en ceremonias y procesiones, junto a los rituales sacrificiales. De tal manera que los sacerdotes, de posiciones sociales elevadas, actúan como intermediarios entre los dioses y los hombres, se aproximan a ellos. Se puede interpretar como una adecuación al modelo dual del emperador-sacerdote, pues el *Princeps* será primer sacerdote de Roma, pero le veneran también a él. Y de éste modo se delega a su vez en sacerdotes que serán los encargados de relacionar y acercar a los individuos y al emperador. Por consiguiente, las élites animaban a las comunidades a mostrar adhesión a Roma, mostrando una función política a la vez que religiosa, pero siendo al mismo tiempo un colectivo protegido por los dioses y que muestra una lealtad al emperador, quien a su vez tiene elementos divinos. GONZÁLEZ HERRERO, 2009, p. 440.

<sup>529</sup> HANGES, 2011, pp. 27-34, respondiendo al artículo de GALINSKY, 2011 y, siguiendo los postulados de ELSNER, 2001, pp. 123-139, replantea la necesidad de cuestionar si mejor que definir a Augusto como unificador o divisor, observarlo desde las perspectivas de las funciones del emperador en la medida que unificó o dividió. A este respecto influirán la imagen y los símbolos del emperador y por extensión del poder romano, dentro de las comunidades y como las mismas responden en la identidad desarrolla o mantenida. Precisamente por la defensa de estos postulados critica de manera particular las teorías poscoloniales (Jacoby o Acheraiou) aunque el sentido empírico considera que perdura, principalmente

adoración imperial pudo servir a través de sus manifestaciones culturales como una herramienta de dominación en determinadas regiones, mientras que en otras pudo ser asimilado de un modo más asequible. Junto a ello están los procesos de aculturación, inculturación, transculturación, permitiendo procedimientos sucesivos como la enculturación<sup>530</sup>, e incluso en algunos aspectos una interculturalidad, la cual no puede ser absoluta, al menos en términos de simetría, si nos referimos a un modelo aplicado al Imperio romano. Es necesario comprender como los grupos de poder, emperador y senado, así como oligarquías regionales, influyen y fomentan el desarrollo de determinadas pautas y conductas, que son recibidas por los grupos subordinados en multitud de formas.

De tal manera que la imposición y la espontaneidad deben dar paso a relaciones intermedias desde un espacio al otro, y se explicará sólo dentro del marco general de la sociedad romana surgida con el cambio de régimen, afectando a todos los niveles. Así mismo, se observa como los gobiernos sucesivos y los respectivos emperadores interactúan respondiendo a patrones propios de cada uno de ellos, presentando un proceso diferente, sin implicar una idea de progresión, sino de modos de actuar característicos. Ello, como se ha indicado anteriormente, unido a las particularidades de cada región, tanto en niveles socio-económicos, como culturales y de relaciones de poder entre élite y pueblo, muestran las actividades realizadas respecto al culto imperial y su mayor o menor triunfo. Sin olvidar que la constancia en la expansión de las manifestaciones al emperador durante varios siglos influyen y permiten su desarrollo a lo largo y ancho de los territorios dominados por Roma.

A este aspecto se debe añadir la reflexión no solo a nivel cívico, de la cual se tiende a tratar la religión en las sociedades antiguas; sino de un modo más profundo, repercutiendo en la propia conciencia de los habitantes, sean ciudadanos o no, y

---

con Galinsky y el desarrollo de identidades, proyección recíproca, creatividad cultural o hibridación. Fruto de estos encuentros, tanto el colonizador como el colonizado se transforman en cierto modo, siendo prototipo para el estudio el análisis del mundo helenístico-romano. Pero es conveniente no reducirlo a un solo aspecto, pues estamos inmersos en variantes locales complejas y donde los encuentros en las mismas incluyen y permiten la expansión de, como denomina, una vieja máxima en la religión. La misma la considera como a la propia política un fenómeno local en última instancia, aunque creo conveniente que puede llevarse más allá considerándolo un elemento privado, familiar y en gran medida personal, que provoca una interconexión con lo local y a una escala mayor. A este respecto el culto imperial encaja como catalizador de todos estos aspectos.

<sup>530</sup> A este respecto es fundamental el adoctrinamiento de los grupos de jóvenes para adaptarse a las nuevas mentalidades y modelos de conducta. En Grecia por ejemplo el peso de la efebía, en lugares conquistados, así como la utilización de los rehenes por parte romana para asegurarse el futuro control de determinadas regiones o adecuarlos a sus intereses; de tal manera que los jóvenes son educados en las nuevas reglas y valores, logrando la intervención futura en la política y la religión, y mostrando el valor de la misma en las labores públicas. Dentro de la atención a las divinidades se encuentran el entroncamiento y relación con el emperador. Junto a la plasmación visual o literaria de valores fomentados por los grupos dirigentes que debieron calar en mayor o menor grado entre la población. La idea del fomento de las actividades religiosas cuajará entre las élites, de hecho durante el s.III d.C., la mayor parte de la inversión que es realizada por las mismas, tiene vínculo con el ámbito religioso, lo que demuestra la integración total en el Imperio. MUÑIZ GRIJALVO, 2008, p.123.

afectando a su actividad más íntima, dentro del ámbito privado. Precisamente el éxito de la idea en torno al carácter divino del emperador pueda responderse con las manifestaciones que no tienen que producirse directamente a vista de los restantes ciudadanos, aunque eso no implique una ruptura con la idea cívica, pues por la propia adecuación a nuestra mentalidad contemporánea los límites referidos para lo privado y lo público son más difusos si nos referimos al mundo antiguo. Por ello, la actividad cultual hacia el emperador, traspasará los límites del espacio público, para sumergirse en los lugares más reducidos, y en buena medida servirán para explicar la expansión imperial y el asentamiento de las ideas romanas.



### 3. EL MUNDO PRIVADO Y EL CULTO IMPERIAL

*“La confusión y la lucha llegaron a su fin, y el orden universal se introdujo como una brillante luz sobre los asuntos privados y públicos de los hombres”.*

ELIO ARÍSTIDES, *Discursos*<sup>531</sup>.

Las reflexiones realizadas por Elio Arístides en relación con la figura del emperador Antonino Pío, permite mostrar, además de las alabanzas a su figura, el éxito que tendrá el culto al emperador, penetrando hasta el espacio privado. La vida de los romanos se verá alterada, y la brillante luz del *Princeps*, iluminará la religiosidad en espacios nuevos, como lo harán las velas o el incienso encendido para las oraciones a su favor.

La divinidad del emperador afectará a diversos niveles, tanto públicos como privados, precisamente con la religión como armazón a través del cual desarrollarse. Mostrando que el culto de carácter cívico, no puede ser considerado únicamente público, sino que la importancia del ámbito privado será fundamental para su desarrollo. A este respecto, el régimen y los propios emperadores sabrán de la importancia de la religiosidad doméstica y privada, buscando introducirse dentro de todos los espacios posibles de la sociedad romana.

Pero para poder entender todo el proceso, es necesario comprender que entendían los romanos por “privado”, como se desarrollaba la esfera privada, sobre todo en interacción con el espacio público. Del mismo modo, resulta fundamental saber cómo el culto imperial se entroncará con los ambientes más reducidos y formará parte de su idiosincrasia, a través de la relación con divinidades procedentes de dichos lugares o mediante la adecuación a las necesidades y la religiosidad imperantes en la Roma menos tratada. Tanto público como privado son dos vertientes de la esfera religiosa romana, y en ellas se manifestarán las acciones culturales destinadas al emperador, pero a través de elementos particulares de dichos espacios.

#### 3.1. LO “PRIVADO” EN LA ANTIGUA ROMA

Tradicionalmente, los estudios centrados en las sociedades antiguas que han pretendido analizar la religión han pasado irremediabilmente por la dicotomía entre las manifestaciones privadas y públicas. En el caso concreto de los estudios de la religión la romana no es menos contundente dicha división que pretende facilitar su estudio en ocasiones, aunque también mostrar una realidad auténtica. No obstante se debe comprender que la separación existente entre ambos campos responde a criterios contemporáneos y por tanto sujetos a cambios progresivos.

---

<sup>531</sup> Ael. Ar. *Orat.* 26. 103 Cit. FERGUSON, 1987, p.774.

No se puede negar que éste binomio público/privado para las religiones antiguas y en concreto para la romana se queda corto, dado la amplitud, complejidad y enriquecimiento que presenta la misma, con la influencia de miles de siglos, culturas, mentalidad y procesos en su devenir histórico. Por tanto cabe aceptar la imposibilidad de dar una visión homogénea, el poder reconocer una visión heterogénea ayuda a plantear una concepción diferente a la tradicional para referirnos a la religión romana<sup>532</sup>.

De modo paralelo entran en juego otra serie de factores, como son la política y la iconografía al servicio del poder que, al presentarse vinculadas a la religión, conforman un cóctel complejo y resbaladizo a la hora de su investigación. A este respecto, el centro del análisis, que combina perfectamente todas las piezas y que ocupa el presente trabajo es el culto al emperador. Este tema ha sido profundamente analizado en los últimos años por los investigadores, y conforme a cada paso que da presenta nuevos caminos que explorar.

Parece existir un interés desmesurado en pretender exportar valores actuales a tiempos pretéritos, olvidando en muchos de los casos que, dependiendo del periodo histórico el cual analicemos, los valores básicos de la religión no podrán ser los mismos; sin lugar a dudas influenciado no solo por el marco temporal, sino también desde una perspectiva teórica<sup>533</sup>. Si la propia cultura, la consciencia o la sociedad son diferentes en cada momento, la misma concepción de la religión también lo será. Por ello es necesario no solamente analizar un aspecto concreto de la misma, sino entrelazar los distintos elementos, como son poder, sociedad o economía, y complementarlas con el desarrollo religioso. Esto puede encontrarse en miles de trabajos que han pretendido revisar las relaciones entre todos estos elementos con autores como Webber<sup>534</sup> o Mircea Eliade<sup>535</sup>, quienes abrieron el camino y desarrollaron nuevas perspectivas tan necesarias.

Unido a dicho estudio amplio, debemos entender la idea de religión para esa misma sociedad, en este caso Roma y, dentro de ella, la consideración de la existencia o no de diferentes esferas de actuación personal o colectiva. Pues primero de todo hay que entender que la religión en el mundo romano irá evolucionando conforme la propia mentalidad de cada periodo, y los espacios dentro de la misma también se verán alterados. Dichos conceptos, que pueden resultar más o menos sencillos cuando se estudian pequeños cultos o determinadas festividades, son completamente trastocados cuando el objeto de estudio corresponde al culto al emperador.

En el capítulo anterior se diseccionaron los principales factores y bases en el desarrollo del culto al dirigente romano. En los siguientes temas el foco se pone sobre una esfera poco tratada como es la privada, para lo cual debemos entender qué era el espacio

---

<sup>532</sup> A nivel bibliográfico el diccionario de religión romana de MONTERO; PEREA, 1999, pp. 9-402.

<sup>533</sup> DIEZ DE VELASCO, 2001, p.13.

<sup>534</sup> WEBBER, 1997.

<sup>535</sup> ELIADE, 2009, 2010.

privado en el imperio romano y cómo se puede adaptar a nuestra concepción contemporánea, dentro del gran encaje hermenéutico al cual debemos someternos cuando trasladados concepciones actuales al pasado.

Dicha predisposición no es nueva, y existen gran variedad de estudios que se han adentrado en el mundo privado para otras sociedades. Desde luego es el caso romano, para el cual, dada la distancia cultural, temporal e histórica, se hace necesario un análisis cuidadoso, pues las separaciones dimensionales para la Antigüedad son, cuanto menos, difusas. Por supuesto no existe esa clara división, aunque desde la actualidad se pretenda hacerlo, con el objetivo de acomodar una concepción predeterminada a aquel periodo.

Por todas estas razones resulta necesario hacer una aclaración que no tiene que implicar una definición concreta, por los motivos expuestos anteriormente, sino plantear y ofrecer la coyuntura existente entonces y mostrar la idea contemporánea para el estudio.

La consideración tradicional de “privado” se asimiló al ambiente familiar o doméstico<sup>536</sup>, lo que implicaba un marcado carácter personal o particular. Esta preconcepción se opuso a la visión más pública con la cual se entendía a la religión romana y su esencia. Precisamente dicha idea se ha mantenido en gran parte de la investigación contemporánea, aunque actualmente se ha abierto el abanico para poder entender mejor no solo a la propia religión sino también los espacios en la sociedad romana<sup>537</sup>.

En los inicios investigadores se ha denostado la consideración religiosa de los romanos, principalmente por no considerarla una verdadera religión, adecuando dicha idea al punto de vista moderno occidental, donde el peso de la visión judeocristiana de lo considerado religión ha tenido otro significado y ha estado presente en el desarrollo historiográfico posterior. Esto llevó a la existencia de una religiosidad y creencia en la sociedad romana que se planteara como reducida, de un nivel superficial y, sobre todo, como una religión carente de autenticidad. Esta premisa llevó a muchos investigadores a considerar que se debía valorar la posibilidad de que otros pueblos no llamasen religión a la romana, y de hecho, la carga semántica que acompañaba a la palabra diferiría bastante. Incluso las referencias constantes a la característica principal de la religión romana, esto es (como consideración general) el ser eminentemente ritualista, distancian esa acción contractual de la idea de lo divino o de la pureza de la creencia.

---

<sup>536</sup> Sobre el análisis del fenómeno religioso en la antigüedad y la importancia de la religión familiar y del hogar muy interesante la aportación tanto metodológica como reflexiva realizada por John Bodel y Saul M. Olyan en la introducción de su obra BODEL; OLYAN, 2012, pp. 1-4. Así mismo, mencionan la dificultad del estudio y su acotación, dando lugar al empleo de diversos términos en la investigación actual para referirse a la religión privada, empleando algunos como: *domestic cult*, *popular religion* o sobre todo el empleo de *family* o *household religion*. En el caso de los dos últimos suelen acompañarse de definiciones o clasificaciones relacionadas con categorías opuestas.

<sup>537</sup> Al respecto de los espacios domésticos en la Antigüedad clásica, con referencias a casos concretos, y principalmente los planteamientos teóricos que plasma, el trabajo de NEVETT, 2010.

Así mismo, se produce una visión, falsa, de que los romanos solo tendrían una auténtica religiosidad tras la irrupción del Cristianismo<sup>538</sup>; solapando ese ritualismo y esa falsa creencia religiosa, como si de una religión o religiones de segunda se tratase hasta el surgimiento de la “verdadera” religión, es decir la cristiana.

Estos planteamientos clásicos en el estudio impidieron analizar en profundidad la religión para periodos anteriores al contemporáneo, dejando sin mención los diversos signos que anuncien un sentimiento religioso primario. Además, se pretendía establecer una separación entre las élites políticas y sociales principalmente desde una visión filosófica por parte de los grupos superiores, quienes si practicarían o encerrarían una idea religiosa, intuyendo un verdadero fervor religioso aunque matizable, frente al resto de la población. Dichas ideas se secundarían con la consideración evolutiva de que la religión romana si iría perdiendo sus desarrollos ritualistas en favor de una nueva religiosidad más auténtica, hasta el surgimiento de una última etapa histórica, desde el plano religioso, donde se planteaba la creencia real gracias a la aparición del cristianismo.

Todo ello se intentó demostrar con una serie de textos de intelectuales romanos que se burlaban de determinadas actuaciones religiosas o no confiaban en dicha tradición, comparándoles en actitudes con nuestra propia sociedad. Lo cual llevó a que existieran trabajos centrados en la religión romana o en las religiones romanas de cada periodo basados solamente en la descripción de los dioses, en el comentario de los mitos o el desarrollo de los ritos, lo que provocó la perdida de interés en los elementos verdaderamente importantes que encierra el desarrollo religioso en la sociedad romana. Es lógico que dicha perspectiva en la actualidad sea rechazada y las investigaciones recientes vayan encaminadas a otra dinámica, donde se considerará a la religión en cualquiera de sus formas y matices y aceptando su presencia en todas las sociedades de modos diversos.

Pese a que dichos trabajos hayan tenido su utilidad, como la realizar un juicio crítico de muchas fuentes, debemos observar a la religión romana desde dentro mismo, alejándonos de prejuicios<sup>539</sup>, partiendo desde el propio ser humano y la comunidad en la que actúa en el sentido religioso. Quizás esta resulte la única forma de poder aproximarnos al objeto investigado, siendo conscientes de la imposibilidad total de acercarse al pensamiento de un ciudadano romano.

Ahora bien, pese a un desarrollo conceptual respecto al pensamiento tradicional sobre la religión romana (dejando fuera la del periodo arcaico por sus coyunturas particulares), se van a mantener una serie de rasgos principales que se asumen para dicha religión, los cuales giran en torno a dos cuestiones: por un lado la esencia pública, que al mismo tiempo es considerada como social o un equivalente utilizado como es cívica, como si

---

<sup>538</sup> Sobre la religiosidad privada en la Tardoantigüedad, la distinción público-privado y su desarrollo a nivel cristiano en BOWES, 2008 Cfr MAIER, 2015, pp. 143-164.

<sup>539</sup> SCHEID, 1991b, p. XII Cfr VANGAARD, 1988, quien ofrece una visión organizativa de la religión romana.



ambos aspectos debiesen ir de la mano, y por otro ritualista, que responde a actos culturales, es decir a través de una serie de ritos o manifestaciones diversas. Ambos elementos confluyen al considerar que el hombre practica la religión como miembro de la sociedad, sin un carácter independiente y, por tanto, de modo participativo. Esta concepción de involucrarse a nivel de actuación dentro de la comunidad política, donde entran comportamientos de todo tipo, incluidos los religiosos, encajaría con la mentalidad romana de considerar el Estado como mediador entre los seres humanos y las divinidades. El problema estriba en que dicha actuación puede producirse en diversos ámbitos: ya sea el familiar o el de la propia comunidad en conjunto a nivel público. Esto plantea modificaciones en la propia consideración religiosa romana, ya que no se puede considerar lo cívico como solamente público y, además, se debe asumir que, aunque el estado no intervenga directamente, se pueda producir un desarrollo religioso, sin alterar ni el acto, ni el trasfondo, ni su intencionalidad. Así mismo, dichas acciones no tienen que ir ligadas a concepciones personales de tipo sentimental o racional. Por tanto la asimilación de la religión romana como participativa, eminentemente ritual, de carácter social y carente de cualquier trasfondo de fe, debe plantearse con matices. Esto es debido principalmente a que se produce un proceso evolutivo (sin la consideración de progreso) en el devenir religioso y de la mentalidad en el mundo romano, con lo cual existe una participación. Pero también se puede producir una actividad religiosa a título individual (sin la idea contemporánea) donde exista una clara actividad ritual, ante lo cual el elemento social debe incluir el plano privado, no solo el público y, la carencia de una idea de fe, desde la perspectiva cristiana, que no debe relacionarse con la ausencia de su existencia, simplemente hay una consideración religiosa diferente. Todos estos aspectos no solo rompen con la idea historiográfica clásica, sino que replantean algunas cuestiones en torno a la consideración de religión por parte de la investigación actual.

Por consiguiente, es imprescindible mencionar que entendían los romanos por *religio*, la palabra utilizada por los mismos para definir su propia concepción de religión y que no se adapta exactamente al planteamiento expuesto arriba. Por ello, y como sugiere Scheid<sup>540</sup>, *religio* no tiene que equivaler a credo, pues la religión como el mismo Cicerón nos dice es simplemente el culto a los dioses. La discrepancia entre creencia y acción religiosa no implica la ausencia de las emociones o conciencias religiosas. Es decir, estas últimas no vienen por la creencia en la acción, sino mediante el desarrollo del ritual, el cual está expuesto por costumbre y de ese modo concreto, y será de donde provengan las emociones. Para el caso romano esto se logra mediante la *pietas*; es decir, cumpliendo el correcto funcionamiento del ritual y asegurándose de ese modo el bienestar estatal, familiar y personal. Se trata de garantizar el respeto a los dioses, el beneficio de la nación o la veneración a los antepasados, de modo similar, pero a niveles más o menos reducidos. El culto se debe realizar siguiendo toda una serie de rituales preestablecidos, efectuando cada paso de manera precisa para asegurarse la *Pax*

---

<sup>540</sup> SCHEID, 1991b, pp. XII-XIII.

*Deorum*, y en caso de no hacerlo se producirían efectos indeseados. Todo englobado dentro de esta idea de *religio*, del culto a los dioses.

Este desarrollo cultural hacia los dioses, respetando las tradiciones y la autorreflexión al respecto, involucran al individuo romano en un carácter global de su propia figura en relación a su entorno. Tanto a nivel reducido, en un plano familiar, como a nivel local o a una gran escala estatal, incluso universal, es una concepción de espiritualidad completamente diferente. De este modo, la religión está integrada en todos los aspectos de la vida, como no puede ser de otro modo y, con el lento proceso religioso, se irá modificando hacia concepciones y muestras subjetivas de religiosidad diferentes. Estas prácticas con el cambio conceptual de finales del imperio, debido a influencias de corrientes místicas, orientales y finalmente cristianas acabaran provocando la consideración de las mismas como prácticas supersticiosas, al no encajar con el nuevo sistema mental y religioso establecido<sup>541</sup>. El concepto opuesto, en la sociedad romana, a *religio*<sup>542</sup> es el de *superstitio*<sup>543</sup> es decir, aquellas manifestaciones de religiosidad que no pueden ser entendidas propiamente dentro de las estructuras religiosas oficiales. Este término sería empleado para cargar contra todas aquellas actuaciones, religiones y sectas que pudieran ir en contra de los intereses de Roma y que, con posterioridad, sería usado por el Cristianismo para definir a los cultos paganos, produciéndose una reconfiguración de concepciones, al ser sustituida la idea de *religio*<sup>544</sup> pagana a una perspectiva cristiana, quedando las prácticas paganas<sup>545</sup> como algo negativo y por tanto “supersticioso”.

Por supuesto ambos términos encierran una mayor carga semántica, y ambos sufren una evolución desde prácticamente el s.III a.C. hasta el s. V d.C. con el final del Imperio, y mantienen posteriormente una separación entre un significado negativo y otro positivo. No obstante, hay cierta ambigüedad en el empleo del término por parte de los autores, pudiendo encontrarse diferentes menciones dependiendo del contexto, el cual, no tiene que estar sujeto a determinadas religiones o prácticas<sup>546</sup>. Aunque puede estar referido a

---

<sup>541</sup> MATTHEWS, 1973, pp. 178-180 sobre la distinción de religiosidad cívica romana y religiosidad oriental.

<sup>542</sup> Para *religio* en el sentido de *religens* para relaciones aceptables con la divinidad en LIEBERG, 1974, pp. 34-38. *Religiosus* como adjetivo de *religio* Fest. P. 348.

<sup>543</sup> En relación al concepto de *superstitiosus* en el sentido empleado por Cic. *ND.* 2, 28,72 y, en diferentes contextos en *ND.* 1. 387; 5. 633; 7. 101 dentro de C. Frateantonio, s.v. *Superstitio* Brill's New Pauly, Antiquity volumes. De modo general el tratamiento del término *superstitio* en BENVENISTE, 1969, p. 272, (CALDERONE, 1971, pp. 337-396, BELARDI, 1976, GRODZYNSKI, 1974, pp. 36-60 Cfr sobre el concepto en otros autores clásicos ver PICÓN GARCÍA, 1984, pp. 323-330.

<sup>544</sup> *Religio* usada para todas las religiones, ya sean judía, cristiana u oficial, en HA. *Spart. Carac.* 17, 4. 16, *Lampr. Hel. Serv.* 3,5; 6,7. Cfr con la consideración del Cristianismo como superstición depravada por parte de Plin. *Ep.* 10, 96,8 y Tac. *Ann.* 15, 44,5.

<sup>545</sup> BOWES, 2008, pp. 44-48, en relación a la definición y separación entre *superstitio* y magia, las diferencias entre las prácticas que se desarrollan y las tensiones entre lo “público” y lo “privado”. Además la reflexión de Livio 4, 30, 9 donde en relación a los distintos tipos de supersticiones indica que “estas prácticas introdujeron nuevos sacrificios y profecías en las casas”.

<sup>546</sup> Sobre los cambios en las definiciones acerca de *superstitio* ver GRODZYNSKI, 1974. Interesante resulta la clara definición del término que realiza MARTIN, 2004. Se centra en su desarrollo dentro de

adivinación<sup>547</sup>, ante prodigios<sup>548</sup>, exceso de religiosidad o mal empleo de esta hacia determinada divinidad, temor<sup>549</sup>, religión ilegal, el caso llamativo de su empleo para referirse a un culto privado y por supuesto supechería<sup>550</sup>. También hay una oscura separación<sup>551</sup> respecto a *religio*, pudiendo ser utilizados para tiempos remotos ambos para referencias religiosas o en lugar de la utilización de *superstitio* para realizar distinciones dentro de *religio*<sup>552</sup> para prácticas inadecuadas. Del mismo modo, se puede emplear *religio*<sup>553</sup> para hablar de ropajes religiosos, aunque corresponda a un culto considerado propio de una *superstitio*. La gran separación entre ambos términos, con el consiguiente aspecto peyorativo de *superstitio* se producirá en un largo proceso entre finales del s. I a.C. y bien el s. I d.C. o el s. II d.C., dependiendo de los autores y su concepción<sup>554</sup>.

Por tanto, sea culto extranjero o romano, oficial o no admitido, y sea practicado por ciudadanos romanos (incluso ilustres como emperadores o personajes importantes), la mala utilización y el abuso en determinadas conductas religiosas, en las propias formas que encierre esa religión y en las actitudes indecorosas, pueden marcar perfectamente su consideración como *superstitio* y, por tanto, estar sometidas a la expulsión o condena dentro de la sociedad romana<sup>555</sup>. El término se asentará durante los siguientes siglos para referirse a cualquier religión o práctica religiosa consideradas de manera negativa. En la religión romana se encuentran los dos contrapuntos para separar conductas

---

las religiones griega y romana, para ahondar en su integración respecto a diferentes variantes filosóficas y religiosas.

<sup>547</sup> Como adjetivo *superstitious*, en el sentido de adivinación o adivino en Plaut. *Amph.* 323, *Cur.* 397 y en Enn. *Scaen.* 60 y 332. Así como Tac. *Hist.* 3, 78, 2, *Ann.* 12, 59, 2; I, 28, 2-3, Suet. *Aug.* 90.

<sup>548</sup> Como prodigio en Suet. *Nero.* 19, 1. *Iul.* 86, Cl. 13,2.

<sup>549</sup> Como temor a la divinidad Aug. *Ciu.* 6, 9) Cfr Cic. *ND.* 1, 118; 2, 36; *Verr.* 2, 51, 113. *Inu.* 2, 165, Liv. 6. 2, 3; VI, 56, Lucr. 2, 28, 72, Suet. *Aug.* 6.

<sup>550</sup> Dentro de la propia concepción de *superstitio* o superstición, como culto privado o particular. Suetonio lo indica respecto a Nerón Suet. *Nero.* 56. La considera así por el derecho de compararla con un culto público, *pro numine summo* y por el proselitismo *uolebat credi*.

<sup>551</sup> Aulio Gelio diferencia *religientem* con *religiosus*, es decir un exceso de celo hacia la divinidad con un sentido similar a *superstitio*. Gell, 4, 9, 1. Cfr. ERNOUT, 1949, pp. 649, pp.678-79. CALDERONE, 1971, p. 387, LIEBERG, 1974, p. 46.

<sup>552</sup> Sobre el empleo de *religio* para referirse a *religio iniusta* en el sentido de supersticiosas ver Cic. *Clu.* 194; Liv. 39, 15; Suetonio se refiere a *superstitio* a los cristianos, *Nero.* 16,2 pero la de los druidas es *religio Cal.* 25, 5.

<sup>553</sup> Para el atuendo de religiones aunque sean supersticiosas Suetonio usa *religio*. *Ner.* 56. *Tib.* 5,3. Cl. 25, 5. *Dom.* 12, 1.

<sup>554</sup> Hasta el siglo. I a.C. o finales del s. I. d.C. sería similar a *religio*, pero luego se emplea solamente para designar a religiones extranjeras, prácticas ilegales, comportamientos religiosos populares o no oficiales, BEARD; NORTH; PRICE, 1998, pp. 326-327 y CALDERONE, 1971, p. 384 Cfr con GRODZYNSKI, 1974, p. 47 que cree que se usa como religión de los otros en el s. II ya.

<sup>555</sup> TURCAN, 1996, pp. 10-11 utiliza el término *externa superstitio* para referirse al rechazo por parte romana de los cultos extranjeros, entre los mismos habrá una hostilidad importante hacia los cultos orientales. Esto es debido a su gran expansión y por el temor a una ruptura de la identidad nacional romana, así como por el miedo a su introducción en los hogares a través de los esclavos. Además indica la separación entre *Religio* y *Superstitio*, refiriéndose al primer término por sus cualidades como oficial, auténtica y nacional.

apropiadas e inapropiadas, al igual que se separa la pureza de la impureza o lo privado de lo público, aunque con bastante permeabilidad.

Así mismo, se ha considerado que la religión pública, para separarla de la privada, implicaba un control a través del establecimiento de leyes, pero dentro del ámbito privado bien pudiera suceder igual, e incluso dando lugar a la existencia de toda una serie de normas para el desarrollo de ritos funerarios, los cuales no son exactamente considerados públicos<sup>556</sup>. Por tanto son vertientes de una misma base, la religión romana, que como puede contemplarse es compleja. Por supuesto, las intervenciones de las autoridades romanas respecto a los cultos familiares fueron reducidas, aunque no inexistentes como sucede con determinados cultos gentilicios.

Si se define religión romana como pública básicamente, implica la caída en un profundo error, no solamente metodológico sino también definitorio. La religión en la sociedad romana es más profunda, e incluye indudablemente a las manifestaciones privadas de la misma. Es precisamente la complejidad de la religión romana la que provoca la necesidad de estudiarla a niveles más amplios. Como planteó Bayet<sup>557</sup>, el análisis desde los planos sociológicos y psicológico, llevan a la necesidad de concebir el estudio por ambientes: político, urbano, rural, militar, y por categorías: de pensamiento, ritual, jurídico, gubernamental; por supuesto todos ellos integrados. Junto a una división por ambientes, existe además una por grupos sociales (los cuales pueden actuar en estos espacios), ya sean mujeres, extranjeros, esclavos, niños, además de la población masculina libre, de la cual habla la práctica totalidad de las fuentes clásicas.

Entre las distintas divisiones se encuentra la de público y privado, quedando la primera vinculada con la concepción tradicional de religión típica romana, entendida como cívica y la segunda desplazada a un espectro más íntimo. Pero la esfera privada tendrá en las últimas décadas una relevancia en su estudio e interés, partiendo por supuesto del estudio promovido por Ariès y Duby a finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa. En su extenso trabajo de *Historia de la vida privada* ofrecen una nueva visión de los estudios culturales y culturales, mostrándonos precisamente el dualismo entre “público” y “privado” mencionado y presente a su juicio en todas las sociedades. En el mismo, lo “privado” se expone como un lugar de retiro, de separación, vinculado con aspectos personales. Es decir, que no habrá más gente de la estrictamente necesaria, y además corresponden a un grupo reducido<sup>558</sup>.

---

<sup>556</sup> SCHEID, 1991b, p.3 Cfr BOWES, p. 2-3, quien hace mención al debate establecido entre público y privado, son los reflejos y estímulos que se afrontan a nivel social, del mismo modo indica la dificultad para separar público y privado particularmente cuando tiene que ver con la religión. Plantea distintas cuestiones sobre si existe realmente, cómo y quién determina los límites, además de la referencias a propuestas legales para separar las actividades religiosas públicas de las privadas. En relación a esto destaca la figura y los escritos de Soz. *HE* 9.2.

<sup>557</sup> BAYET, 1984, p. 24.

<sup>558</sup> ARIÈS; DUBY, 1993, p. 12.

Del mismo modo confrontaban ambas esferas, con su poder correspondiente, enfrentándose por el control de espacios, y donde el poder público intenta introducirse en el mundo privado, el cual podrá aguantar los envites dependiendo del momento. Dicho conflicto no solamente se produce entre los dos ámbitos, sino que estará presente dentro de la esfera privada, donde se producirá una lucha de poderes individuales; ya sea entre hombres y mujeres<sup>559</sup>, jóvenes frente a ancianos, amos contra siervos, etc.; si bien este pensamiento es asumible a partir de la Edad Media, puede hacerse patente ya durante la Antigüedad<sup>560</sup>. De hecho, se acepta considerar que Augusto, a través de sus políticas religiosas, pone fin a la separación de lo sagrado y público, conjuntando ambos aspectos en el emperador<sup>561</sup> y se produce una evolución política y religiosa que culmina con el culto imperial. También puede extenderse dicha conjunción o unión con el ámbito privado a cierta escala, logrando extender el poder político a todas las capas de la sociedad, así como a cualquiera de los dos ámbitos, con la religión como herramienta.

Por tanto, si el propio término *religio* presenta ciertas dificultades para su reducción a un único significado, incluso para los propios romanos, además de sufrir una evolución en sus atribuciones a lo largo de la historia romana; y además se observa que las separaciones respecto a *superstitio* son difusas en algunas cuestiones, aunque se acepta una función aceptable e inaceptable para el empleo de ambos, algo similar sucede con las separaciones entre privado y público. Por tanto, y con la clara intención de no caer en anacronismos ni reduccionismos relativos al empleo de determinados términos, es necesario realizar una aproximación rigurosa al espacio privado y su desarrollo en la sociedad romana. Lo “privado” tal y como se denomina, por pura facilitación del estudio, corresponde básicamente a una creación contemporánea, como sucede con otros tantos términos acuñados, y que sirve para analizar este fenómeno en una vertiente oscura y poco tratada. Bien es cierto que tanto privado como público tienen un origen en los términos *privatus*<sup>562</sup> y *publicus*<sup>563</sup>, ambos latinos, aunque sus atribuciones y significados van a variar.

---

<sup>559</sup> Algunos autores han destacado la diferencia entre el concepto de vida privada para hombres y mujeres, ya que para los primeros tradicionalmente hace referencia al ocio y el recogimiento y, para las segundas, el principal ámbito de trabajo y vida. Al respecto en. (MURILLO, 1996)

<sup>560</sup> (*Ibidem*, p.13) Cfr (BOWES, 2008, p. 8) acerca del empleo del termino *private life* (vida privada) para la Antigüedad Tardía dentro de la obra de dichos autores, así como por parte de Peter Brown, dentro del desarrollo de cuestiones amplias como familia, sexualidad, hogar, sueños o viajes. Para diferentes periodos el empleo de conceptos como devoción privada o piedad personal eran clasificados como vida privada por parte de la Historia social. Vid. Cit. (SPICER; HAMILTON, 2005) y (DUFFY, 1992) entre otros para periodos históricos posteriores.

<sup>561</sup> (SCHEID, 1991, p. XVII).

<sup>562</sup> *Privo/Privatus*, privado, robado o despojado de algo, liberado o puesto aparte. Por extensión al margen del Estado, no oficial, peculiar, especial, personal o individual. A nivel jurídico: generalmente dicho en la ley constitucional romana, de un ciudadano no empleado por el estado, opuesto a *magistratus* Cic. *Inv.* 1,35; Isid. *Orig.* 9,4,30, en el sentido estricto, alguien que no había ocupado un cargo político ya sea alguna vez o en el pasado reciente Cic. *Farm* 8,10,2. En L. De Libero, s.v. *Privatus* en *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes.

El ámbito privado (tanto en el plano social como en el puramente religioso, si bien se debe aceptar la relación estrecha entre ambos), ha recibido una aproximación científica por parte de diferentes estudios. Nuestra firme intención es mantenerla y asentar su base para el desarrollo de la presente investigación. No tendría sentido hablar de un espacio y un tiempo, el cual afectará a un culto tan importante en el mundo romano como es el imperial, sin poder definir y delimitar que se entendía como tal. No se olvida que asumir que lo “privado” es una asunción contemporánea, el cual no tiene por qué encajar en relación a su consideración o definición en la Antigüedad, aunque resulta asumible el entenderlo como un lugar más íntimo y reducido donde se actuará de manera algo distinta al plano cívico, separado de lo social y que puede afectar a ambos espacios, aunque dichas esferas para el periodo imperial se diluyen. Los mundos privado y público se entrelazan<sup>564</sup>, siendo el propio estado romano (alejándonos de la preconcepción moderna o actual del término), el cual intenta introducirse con mayor profusión en el primero de ellos. A este respecto, el culto imperial jugará un papel decisivo.

Precisamente la separación moderna entre privado y la religión resulta discutible para la antigüedad romana. La importancia religiosa para la Antigüedad, y en concreto para la sociedad romana, es visible en las diferentes facetas de la vida. Esta dualidad no puede considerarse preexistente, resulta más difusa y obliga a un trabajo de cirujano para diseccionar cada elemento. Además se da la complejidad, o incluso imposibilidad, que se genera para profundizar en la mentalidad de cada individuo, e introducirse en sus motivaciones y la religiosidad que la impregnaba. Se debe asumir otra realidad dentro del estudio. No obstante la demarcación de la esfera religiosa llevaba consigo una delimitación jurídica<sup>565</sup>, produciendo una complejidad en la definición de sus límites y aspectos. A ello debemos añadir la evolución a lo largo de los siglos en Roma, con los consiguientes cambios de distinciones, énfasis y de mentalidad, junto a la propia consideración que tendrían los diferentes autores y juristas romanos. Por supuesto, la demarcación entre la esfera religiosa y la jurídica dentro del mundo romano resultaría,

---

<sup>563</sup> Origen etimológico de *Populicus/ Populus*. Perteneciente al pueblo, del Estado o de la comunidad sobre “*Publicus*” en LEWIS; SHORT, s.v. *Publicus* en *A Latin Dictionary*, p.123. Cfr con la definición de *populus* (referido a los ciudadanos romanos y posteriormente sinónimo de res publica, llegando a ser definido como una amalgama de un grupo unido y reconocido por la ley y un propósito común, Cic. *Resp.* 2.315-318. H. Galsterer, s.v. *Populus* en Brill’s New Pauly, Antiquity volumes. En contraposición del *privatus* jurídico el término *cursus publicus* atestiguado desde los inicios del s. IV d.C. *Cod. Theod.* 8,51 A. Kolb s.v. *Cursus publicus* en Brill’s New Pauly, Antiquity volumes.

<sup>564</sup> Esfera privada y esfera pública, la primera denota un área de la vida con una calidad individual y contrasta con la pública, debido a su carácter íntimo (persona, discreto, sinónimos de privado), aceptando una oposición más clara desde finales del s. XVIII con el surgimiento de una nueva clase social. Desarrollado por C. Höcker, s.v. *Private sphere and public sphere* en Brill’s New Pauly, Antiquity volumes. Cfr con *Res publica* entendida como material pública en contraste con res privada o materia privada. Es la consideración del conjunto de posesiones, derechos e intereses del estado, entendido como manifestación concreta y conjunta de sus ciudadanos en H. Galsterer, s.v. *Res publica* en Brill’s New Pauly. Antiquity volumes.

<sup>565</sup> Se puede contemplar en Cic., *De leg* o a nivel más amplio para todo el imperio en el posterior *Codex Theodosianus*. En este caso con la delimitación de un culto privado. *Cod. Theod.* 16, 10, 12. p. 392.

como plantea Maiuri<sup>566</sup>, un esfuerzo arbitrario e improductivo, aunque también un desafío para la realidad histórica.

Habitualmente la aproximación al estudio de la privacidad en el mundo romano ha venido por diferentes vertientes<sup>567</sup>, sirviendo en algunos casos dichas vertientes de un complemento perfecto para dicho conocimiento de la privacidad. Por supuesto, este acercamiento será dentro de lo posible dado el espacio analizado. Los enfoques han partido de la historia de las mentalidades, para profundizándose a través de la historia de la vida privada (mediante el análisis religioso con una vinculación a su vez del mundo jurídico), y por último dentro de la arqueología y las manifestaciones tanto en la vida cotidiana como en éste ámbito. De tal modo, este análisis desde la privacidad se puede hacer extensible al estudio del culto imperial, permitiendo adentrarse más en un tema poco tratado desde la misma privacidad y ofreciendo una visión nueva acerca del fenómeno.

### 3.2. EL ÁMBITO PRIVADO A TRAVÉS DEL MUNDO JURÍDICO ROMANO

Pese a la importancia de la religión, hay una separación progresiva entre esta misma y el componente jurídico<sup>568</sup>. Ya en tiempos de Cicerón *Ius Pontificium* e *Ius Civile* marcan un camino distinto, lo que demuestra una progresiva laicización de la sociedad romana<sup>569</sup>. En cualquier caso, no es intención de la presente investigación realizar una exhortación acerca de las diferencias entre ambas, sino la de aproximarse a una delimitación, dentro de lo posible, del espacio privado rastreando para ello en algunos

---

<sup>566</sup> MAIURI, 2013, p. 11 Cfr BOWES, 2008, pp. 20-21 para Público y Privado como categorías legales. Cit. Festo y su definición tanto de rito público como de rito privado: *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus pagis curis sacellis; at privata, quae pro singulis hominibus familiis gentibus fiunt*, recogido por LINDSAY, PIRIE, 1930, p. 350. *Fest.* 284, 18-21.

<sup>567</sup> Autores clásicos como DE MARCHI, 1896, 1903, KLAUSEN 1839-1840 o MARQUARDT 1889-1890 y 1889 han marcado una línea clave.

<sup>568</sup> KASER, 1949, p. 336.

<sup>569</sup> En relación al planteamiento realizado por LÉVY-BRUHL, 1951, donde va alejando el derecho romano respecto de su carácter sagrado inicial, aunque no sea abandonado totalmente por supuesto, como bien defiende Maiuri se trataría de una cierta *Weltanschauung* histórica. Del mismo modo, un momento decisivo para el desarrollo de este proceso corresponde a la publicación por parte de Appio Claudio Cieco y de su secretario Cneo Flavio del denominado *ius civile*, donde un ciudadano podía recurrir a la ley mediante un procedimiento civil como atestigua Val. Max. 2,5,2. Permitió un avance en las interpretaciones no solo de las leyes, sino en la democratización del derecho, antes incluso que la prerrogativa de los pontífices, llegando a ser denominado parte de este formulario como *ius Flavianum* (como nos aparece en el *Dig.* 1, 2,2,7). La evolución religiosa responderá también a intereses de clases sociales emergentes, con un poder adquisitivo mayor y carente de privilegios, como campesinado y comerciantes CASSOLA, 1962, p. 136. Aunque como plantea DE FRANCISCI, 1943, p.400, no será hasta finales de la República cuando encontraremos el primer caso de *pontifex maximus* de origen plebeyo, Tiberio Coruncanio, pese a que tiempo atrás se estableció la *lex Ogulnia*, 300 a.C.

aspectos entre los cuales están los jurídicos<sup>570</sup>. Resulta interesante explicar que entendían los romanos como *sacra privata*, pero no se puede reducir el trabajo a ello ya que las manifestaciones de culto relacionadas con el emperador en una esfera privada, al tratarse de nuevo cuño van a presentar ciertas novedades, aunque, al mismo tiempo, se van a integrar en respuestas religiosas ya existentes vinculadas con los cultos tradicionales romanos de clara expresión privada.

Por supuesto, las vinculaciones sagradas y estatales que presentan las diferentes magistraturas romanas a lo largo de su historia, son un punto de inicio que nos marca el camino. No es de extrañar que estos elementos sacros y profanos, que afectaban a distintos aspectos en relación a rituales religiosos tuvieran una relación directa con aspectos de la vida privada y, por consiguiente, con la religiosidad manifestada en dicho ámbito. Entre las mismas encontramos la *ad rogatio* o el matrimonio por ejemplo. No es de extrañar que una de las primeras medidas emprendidas por Octavio en su proceso de captación de cargos y poder, esté vinculado con una profunda reforma religiosa donde los cargos de magistrados y los puestos sacerdotales se vieran modificados o asumidos para el nuevo propósito. Se puede considerar que hay una clara intencionalidad en la asunción de las facultades religiosas y jurídicas para el “bien” del sistema que aparece.

Por tanto, el pontificado permitió una supervisión general de las actividades diarias y habituales que se realizaban en la *civitas*. Muy interesante resulta que, mientras el *ius civile* tuvo un espacio de autonomía (no solo en su definición), estuvo presente en su vinculación directa con la esfera religiosa<sup>571</sup>, siendo seguramente su separación de la misma no anterior al inicio del Principado o con seguridad después de Cicerón<sup>572</sup>. Esto es debido a que hubo una reducción del poder del colegio de los pontífices ante la nueva ley secular que se estableció, dejando al *pontifex maximus* como depositario de prerrogativas de carácter arcaizante entre las que destaca la disciplina de lo sagrado (lo conocido propiamente como *sacra*<sup>573</sup>).

Resulta complicado marcar una definición exacta que no solo muestre las diferentes prácticas que se desarrollan dentro de la denominada *sacra privata*<sup>574</sup>, sino también observar los cambios sociales, políticos e religiosos que se produjeron en Roma con el desarrollo del nuevo régimen. Siendo fundamental la participación de la figura imperial y, por tanto, es evidente su asunción o al menos interpretación dentro de este ámbito tan

---

<sup>570</sup> Los estudios clásicos que han tratado en primera estancia la vinculación entre *sacra privata* y derecho los encontramos en la escuela francesa con autores como Charmont, Joualt o Lefèvre. MAIURI, 2013, p.18.

<sup>571</sup> Liv. 9, 46, 4, Val. Max. 2,5,2.

<sup>572</sup> MAIURI, 2013, p. 12 Cfr ORESTANO, 1939, pp.194-273.

<sup>573</sup> BOWES, 2008, pp.24-26 plantea las dificultades para diferenciar algunos términos, por sus proximidades significativas y por la evolución en sus sentidos, como sucede con *sacra*, *consecratio*, *dedicatio*, etc.

<sup>574</sup> Referido al término latino habitual para cualquier ritual religioso como indica Macr. Sat. 1, 16,8, empleado para antiguos títulos sacerdotales como un signo arcaizante sobre un tiempo remoto. Al mismo tiempo Fest. 284 L. muestra una clara separación entre *sacra publica* y *sacra privata*. Indicado en J. B. Rives, s.v. *Sacra* en Brill's New Pauly. Antiquity volumes.



importante en la sociedad. El gobierno romano tratará de adentrarse en todas las facetas de la vida y en ella la religiosidad privada fue un aspecto asentado desde los orígenes. Por ello, tarde o temprano era inevitable el interés imperial por llegar a dicho espacio.

Por supuesto, es complicado delimitar un marco suficientemente estable para desarrollar todo el análisis posterior en torno a las manifestaciones del culto al emperador dentro de dicha faceta, indudablemente contando con las prudencias metodológicas que son necesarias y siguiendo un criterio hermenéutico asumible para el estudio actual. Este estaría involucrado con el religioso, de vida cotidiana, historia de las mentalidades, historia política, etc., permitiendo un aporte contundente y profuso para un discurso histórico completo, crítico y maduro. Junto a ello está la dificultad de relacionar esta delimitación, por otro lado laxa, con otras vertientes, sobre todo del ámbito público, provocando un aspecto un tanto difuso, aunque con la firme convicción de ayudar a su análisis con el acotamiento en cierta manera.

Indiscutiblemente los *sacra privata* tienen un componente familiar en su desarrollo y concepto<sup>575</sup>. La *pietas* forma parte del mismo, entendiendo su relación con los antepasados y los fallecidos. Dentro del ambiente doméstico donde los Manes, Lares y Penates campan, se produce esta integración. Pero habrá otra serie de aspectos que también van a formar parte de la religiosidad del hogar. Además, la propia religión con un claro componente familiar va a mostrarse en el exterior, donde el mundo funerario se desarrolla igualmente. Pero hay ciertos patrones que se repiten en las manifestaciones privadas, en ese espacio reservado, con la intervención normalmente de la familia, incluyendo también a los círculos cercanos. Entre dichos patrones está el sacrificio (mediante la libación<sup>576</sup>) ejercido por el *paterfamilias*, pudiendo ser secundado por algún otro integrante, o la mencionada referencia a los antepasados, todo ello con una vinculación entre los descendientes y sus ancestros. De este modo tenemos como primer lugar indiscutible para ejercer la religiosidad privada el propio hogar. Tras el mismo, encontraremos diferentes manifestaciones externas donde se integrarán los elementos pertenecientes a la religión de la *domus* con su entorno, produciéndose una masiva y escalonada progresión de cara al exterior. Desde los orígenes de Roma, la religión privada va a tener presencia hacia fuera, copiándose un patrón del hogar a escala urbana y estatal.

Dicho esquema, sencillo y simple, puede servir para los albores religiosos romanos, pero la complejidad de creencias y de estructuras, sociales y mentales, llevan indefectiblemente a su no aceptación de un modo tan reduccionista. Es con la evolución religiosa, fruto del surgimiento de otras creencias y cultos, con la cual la estructura básica de privacidad-familia se trastoca, produciéndose otra serie de grupos sociales y mentalidades religiosas vinculadas a una manifestación privada pero no solamente

---

<sup>575</sup> Como indica WISSOVA, 1912, p. 380. El culto familiar se desarrolla con las festividades de carácter funerario y más allá del ámbito doméstico, como *Parentalia*, *Lemuria*, *Caristia*, *Rosalia*..., siendo ejercido por el *paterfamilias*.

<sup>576</sup> La presencia de la libación vinculada con fines privados y domésticos, integrando así mismo su utilización a nivel funerario estará presente incluso hasta época cristiana PRIEUR, 1991, p. 39.

familiar, y que ocuparán otros espacios. Así pasa con los colegios, agrupaciones de diversa índole o las comunidades religiosas que practicaban los cultos místicos por ejemplo<sup>577</sup>. Aunque la evolución puede retrotraerse a los mismos inicios de Roma. Hay un aspecto común a todos ellos y es la copia de modelos de corte privado, ya sea por influencia del mundo funerario (es clara la vinculación con los *collegia*) como con la estructura interna formativa; ya que se puede contemplar como el organigrama familiar se expande con la inclusión de otros miembros indirectos, por ejemplo esclavos o clientes, que van a presentar sus respetos al patrón e incluso a sus ascendentes.

Indudablemente es complicado encontrar una profusa información dentro de la exigua literatura romana a cerca de la religión familiar. Algunos autores lo explican por la inmensa cantidad de creencias que se sumergían en la tradición oral, haciendo difícil plasmarlo en la escritura<sup>578</sup>. No obstante, hay distintos escritores que se aproximaron en cierta manera y pretendieron explicar en qué consistía este concepto de *sacra* vinculado a la vertiente privada<sup>579</sup>. Por supuesto está también la poca profundización a nivel jurídico en relación a los cultos domésticos, los cuales se difuminan entre *sacra familiaria*<sup>580</sup> y *sacra gentilia*<sup>581</sup>.

La evolución religiosa a nivel privado presenta un paralelo a nivel público, pues mientras el *paterfamilias* ejerce su control dentro del núcleo doméstico arcaico, y se va a mantener de manera progresiva en los siglos siguientes, el modelo social a nivel público va a tener en la figura del *pontifex*, unido a flamines y vestales, un significado y evolución similares, organizando y vertebrando todo el aparato sacerdotal. Un reflejo de

---

<sup>577</sup> ALVAR; RUBIO; SIERRA; MARTÍN-ARTAJÓ; DE LA VEGA, 1998, pp. 215-219. Evitan reducir la concepción mística a solamente una realidad exclusiva de determinados grupos. La iniciación mística responde a un acto religioso pero no tiene que implicar que una persona se aleje totalmente de su familia o las creencias en las cuales se ha criado. Frente a los estudios clásicos que consideran la conversión o iniciación aislacionista CUMONT, 1917, BURKERT, 1987 existe una realidad mucho más profunda y compleja. No se puede aceptar una ruptura de los iniciados en los cultos místicos, pues frente al cristianismo y otros cultos monoteístas, que plantean la exclusividad, los cultos místicos integrados en el paganismo perfectamente asumen la posibilidad de la adoración a varias divinidades. Así mismo, alguien criado en una corriente mística, vive su religiosidad desde una perspectiva familiar y también doméstica. No implica una sustitución familiar, perfectamente compatible con la anexión de la misma al culto. Incluso alguien no criado en esa religión, puede asumirla y mantener al mismo tiempo la creencia en otras divinidades.

<sup>578</sup> MAIURI, 2013, p. 15.

<sup>579</sup> Las referencias encontradas en Fest., L. 284.; así como la acertada indicación por parte de Maiuri de las obras de DE MARCHI, 1896, p. 2, WISSOVA, 1912, pp. 398 y KÜBLER 1910.

<sup>580</sup> Dentro de la misma encontramos dos grupos de divinidades diferenciados: Lares y Penates, a nivel doméstico; y a los Manes honrados a nivel funerario, y vinculados a las tumbas familiares.

<sup>581</sup> Siguiendo las especificaciones de las fuentes clásicas, que separaban dentro de la *sacra privata*, entre unos rituales de carácter doméstico propiamente y otros de tipo gentilicios a niveles más extensos y amplios. D.H. 2, 65, 1. Nos hace referencia al término *sacra privata et gentilia*. Otros autores clásicos realizarán referencias a los *sacra gentilia*, como Calp. 24, H. 23.16-17. Con el empleo de otras palabras. Liv. 5, 52, 4 se refiere a la inversa a *gentilia sacra*. Con Cic. *Har.* 32 se emplea *sacrificia gentilia* y con Plin. *Paneg.* 37, 2 *sacrorum societas*. Así mismo una aproximación al ámbito de los *sacra privata* relacionando *familia* y *gens* la encontramos en Macr. *Sat.* 1, 16, 7, el cual pese a la confusión se refiere expresamente a festividades relacionadas con la *gens* propiamente.

esta evolución externa está en el ritual de la *lustratio*<sup>582</sup>, que partiría de un ambiente doméstico asegurando la prosperidad de los miembros de la familia, y tendría su reflejo en la consagración de la actividad agrícola, un elemento vital en el poder económico romano. La *lustratio* tendrá tanto éxito que se convertirá en un elemento base en la religiosidad pública y el ritualismo romano<sup>583</sup>.

De hecho, la idea de que la estructura organizativa privada repercutiese en la evolución de la organización religiosa romana a nivel público no es actual. Para De Marchi<sup>584</sup>, el estudio de la familia y la *gens*, así como de los cultos privados, servían como consideración para introducirse en el estudio de los *sacra publica*. Dicho postulado se basa en el planteamiento tradicional de separar lo público y lo privado, algo habitual en el modelo religioso romano<sup>585</sup>. Incluso elementos lingüísticos, como son los términos para designar “casa” y “templo”, tendrían una misma carga semántica, como sucede por ejemplo con “*aedes*”, con preferencia del primer caso del plural y singular, en cuanto a compartir con el singular de “*domicilium*”, en contraposición con la estructura unitaria del templo.<sup>586</sup>

En definitiva, *sacra privata* va a representar la parte más reservada dentro de la religión romana. Como antes va a corresponder a las prácticas cultuales ejercidas por el *paterfamilias*<sup>587</sup>. Entre ellas corresponde el guardar el fuego del hogar u honrar a las divinidades familiares<sup>588</sup>, tutelares de la casa, como el *Lar familiaris*<sup>589</sup> y los Penates<sup>590</sup>. Por supuesto entre las ofrendas que pronunciaba frente al altar doméstico le secundaban sus herederos<sup>591</sup>, la esposa, los libertos y los siervos. El culto privado<sup>592</sup> podemos dividirlo en dos partes, uno familiar y doméstico (*familiaria*) y otro gentilicio

---

<sup>582</sup> En referencia al modelo ritual que formaba la procesión circular con animales para su sacrificio y también con algunos objetos de culto empleados en la religión romana. Cfr Cat. Agr. 141; Non. 408, 29f; 539, 25f, en G. Baudy, s.v. *Lustratio* en Brill's New Pauly. Antiquity volumes.

<sup>583</sup> MAIURI, 2013 p. 16.

<sup>584</sup> DE MARCHI, 1896, p.21.

<sup>585</sup> D.H. 2,65, Macr. Sat. 1, 16, 7.

<sup>586</sup> MAIURI, 2013 p. 17 Cfr Macr. Sat. 1, 9, 2.

<sup>587</sup> WISSOWA, 1912, p.380.

<sup>588</sup> También entre las atribuciones que existirán en relación a las divinidades está el componente oracular primitivo en los Penates, observable Verg. Aen. 3, 148, Varro Serv. 3. 12, Liv. 28. 18 y en Sen. Clem. 1, 15, 3. Incluso la aproximación a cultos públicos como el santuario de Lavinio, como bien recoge PICCALUGA, 1960, p. 83, n. 9. Sobre el Culto a los penates romanos desde los orígenes romanos: Verg. Aen. 1378, 2512-2514, 717-720, Macr. Sat. 3.4,11-12, Tac. Ann. 15, 41,1; DUBOURDIEU, 1989, p. 524, MARTÍNEZ MAZA, 2000, pp. 122-125.

<sup>589</sup> Plaut. Mer. 834; 836, Lucan. 7, 394, Tert. Ad nation. 1, 10, 20. Todas estas referencias relacionan a los Penates y a los Lares.

<sup>590</sup> Cic. Dom. 109 MAIURI 2013 pp. 19-20 Cfr KLAUSEN, 1840, p. 620, WISSOWA, 1887, BOYANCE, 1952.

<sup>591</sup> Sobre el traspaso de los caracteres identitarios entre ellos las estatuillas de la familia al heredero así como sobre la tutela que se asignaba a esta protección Sen. Dial. 6, 24, 1, e incluso la inclusión en el patrimonio personal de alguien, si se le quitaba usurpaba a los Penates también, Val. Max. 9, 15, 6.

<sup>592</sup> Tiene un marcado significado jurídico presente en Liv. 5, 53, 5.

(*gentilicia*) centrado en la familia o la *gens* a nivel amplio y conformando la base social de la Roma arcaica.

Tradicionalmente, se ha realizado una comparativa general entre las diferentes poblaciones indoeuropeas, investigando sobre la religiosidad privada y estableciendo tres principios básicos que se acomodan al caso romano<sup>593</sup>. Por un lado, la unidad o exclusividad del culto, por otro, el carácter fuertemente de masculinidad y, en tercer lugar, la exclusión de los elementos extranjeros. Este modelo tiene una gran cantidad de excepciones, y se hace menos admisible conforme avanza el periodo republicano, ya que hay modificaciones sustanciales, sin olvidar la transformación imperial<sup>594</sup>.

Por otro lado, encontramos la exclusividad de culto, pues no se podía producir que un miembro siguiese el culto de dos familias diferentes y, por tanto, tuviera dos grupos de antepasados distintos, teniendo que integrarse en una solamente<sup>595</sup>. Como defiende Maiuri, la duplicidad de cultos no era admisible, pues generaba una confusión clara, sumando la naturaleza de las divinidades domésticas que exigían una absoluta veneración<sup>596</sup>. Tanto es así que no hay presencia de dos altares en los hogares<sup>597</sup>. No obstante, la propia naturaleza del culto privado sí permitió la integración y cierto sincretismo entre diferentes divinidades o seres de carácter extraordinario para asentarse dentro del mismo universo reducido. Este aspecto será visible en la evolución religiosa romana, no solo a nivel interior, sino también exteriormente, con la asunción de distintas funciones por parte de divinidades, aunque en el plano privado correspondió más a una combinación de dioses, eso sí con sus festividades perfectamente regladas e independientes.

Sin lugar a dudas el componente exclusivo de masculinidad significó un privilegio eminentemente de los varones en el ejercicio del culto<sup>598</sup>. El *paterfamilias* va a ejercer de sacerdote a nivel doméstico, es el responsable directo de la religión en el hogar y por él pasa todo el acto religioso<sup>599</sup>. La esposa va a quedar en un segundo plano dentro de la

---

<sup>593</sup> Cic. *Leg.* 2, 4; 3,4.

<sup>594</sup> MAIURI, 2013 p. 34 Cfr con BOWES, 2008, p. 2, habla de un desarrollo considerable de los cultos privados, seguramente como elemento evolucionado del proceso anterior (aunque con un carácter cristianizado), durante los siglos IV y V d.C.

<sup>595</sup> Serv. *Aen.* 2, 156.

<sup>596</sup> Cic. *Dom.* 35.

<sup>597</sup> Parece ser que la razón de señalar el lugar de culto de los Penates dentro del hogar y cercano a los antepasados, tiene que ver con la veneración arcaica de los Manes, pues los parientes eran enterrados dentro del hogar, convirtiéndose en lugar de señalización y culto. Verg. *Aen.* 5, 64. Y en 6. 152. Este proceso fue evolucionando hasta establecer el larario como lugar específico de la divinidad tutelar de la casa, consolidándose en época republicana, produciéndose a la inversa un alejamiento del culto a los antepasados a los sepulcros o tumbas. Así lo plantea PRIEUR 1991, p. 37 siguiendo la referencia de Verg. *Aen.* 5, 77-79.

<sup>598</sup> Cic. *Dom.* 29, Cat. *agr.* 143 Cfr con Fest. 439L.

<sup>599</sup> Al respecto en SCHEID 1991a, p. 75.

participación en las *sacra privata*<sup>600</sup>, ejerciendo en las ceremonias como asistente o bien del padre o del marido, sin celebrar en nombre de su propia familia, en todo caso a nivel personal y en determinados cultos<sup>601</sup>, de tal manera que se impedía la extensión e influencia femenina dentro del sistema religioso y ceremonial<sup>602</sup>. En cualquier caso, las mujeres tuvieron un papel ambivalente en la religión romana, situándose en los márgenes y llegando a ser blanco de críticas o chivo expiatorio en algunos casos, como en las Bacanales<sup>603</sup>. También sucedía, y de manera más clara, con los extranjeros, quienes tenían prohibido participar en las ceremonias familiares, exceptuando su integración en la familia por alguna adopción<sup>604</sup>. Se prohibía la participación de extraños junto a las tumbas familiares o junto a los altares domésticos. Ahora bien, muchas de estas actividades fueron derogadas con el paso de los tiempos o vieron modificado su significado y exclusividad. Algunas de las más destacadas fueron las leyes que trataban las herencias y la vinculación entre culto y propiedad, sirviendo como resquicio para las actividades femeninas en relación con lo sagrado y los cultos<sup>605</sup>.

Sin lugar a dudas la transformación, obligada y necesaria, fue constante en el desarrollo de las *sacra privata*, sobre todo en tiempos donde los cambios fueron bruscos y constantes, como así sucede durante el Imperio. Por supuesto, uno de los rasgos de identidad de la religión romana responde a la relación de esta con el derecho, compartiendo un elemento sancionador visible. Desde la época arcaica se observaba una represión clara en materia religiosa, integrando al temor dentro del proceso ritual y obsequiante. El guardar las fiestas, el respeto meticuloso de los miembros de la comunidad doméstica, y el realizar de manera correcta el ritual, el cual debía cumplirse escrupulosamente so pena de fuertes multas tanto monetarias, como consecuencias de mayor calado en proporción al acto cometido. La intervención del pontífice era general ante determinadas situaciones<sup>606</sup>, procediendo en el caso correspondiente a la indicación de la necesidad de una *expiatio*<sup>607</sup>.

Interesante es el caso que plantea Dión Casio, quien habla de los preparativos de la celebración del cumpleaños de César que se realizaba con coronas de laurel y, quien no cumpliese era considerado moroso, debiendo pagar tanto en público como en privado

---

<sup>600</sup> Si seguimos los planteamientos de Plauto, el culto cotidiano podría ser realizado propiamente por las mujeres, mientras que el institucional, propio de momentos destacados, para el hombre. Prop. 4, 3,53, Val. Max 2,6-8.

<sup>601</sup> Aunque en el *Dig. L.* 16, 195,5 se indica que la mujer es cabeza y fin de su propia familia: *Mulier autem familiae suae et caput, et finis est.*

<sup>602</sup> Las mujeres participarían de manera activa en las ofrendas, mientras que los sacrificios quedarían destinados solamente a los hombres, sobre todo el *paterfamilias* como interlocutor. FERNÁNDEZ VEGA, 1999, p. 386.

<sup>603</sup> CID LÓPEZ, 2007, pp.11-19.

<sup>604</sup> La inclusión del patrimonio, incluidas las obligaciones que implicaba la *adoptio*, como el cuidar de los Penates y divinidades familiares está presente en este pasaje Tac. *Hist.* 1, 15.

<sup>605</sup> MAIURI, 2013 p. 35.

<sup>606</sup> Liv. 21, 69, Liv. 22, 1. En relación a la celebración de los magistrados de sacrificios distintos a Penates públicos y privados, marcando estas dos esferas.

<sup>607</sup> Colum., 3,6.

una cantidad de dinero considerable como multa<sup>608</sup>. Los delitos de infracción sagrada se remontarían, según Aulio Gelio, a época de Numa<sup>609</sup> (considerado momento de gran transformación religiosa en Roma). La *Lex Templi*<sup>610</sup> (o *Arae*, punto este importante) indicaba una cantidad adecuada a pagar a los sacerdotes para realizar el uso de una estructura de carácter religioso (para veneración u otras funciones) en espacios privados o para el desarrollo religioso de tipo doméstico, y que recogieron los polemistas cristianos. Lo llamativo se encuentra en la intervención a nivel privado, donde resultaba necesaria una intervención oficial en ocasiones y aunque no es algo tan extendido como en la religión pública sí parece habitual aunque se traten de casos específicos<sup>611</sup>.

Frente a estos actos religiosos de carácter privado en los que intervenían los sacerdotes, a nivel ordinario, en actos de religión propiamente doméstica, no había gran intervención sacerdotal, con excepciones como la *confarreatio*<sup>612</sup> por ejemplo. También entrarán cuestiones de carácter moral, que necesitaban alguna respuesta por parte de una autoridad, como sucedería con sacerdotes. Ahora bien, los ritos celebrados dentro de los hogares romanos solo correspondían al *pater*, quedando en el limbo las sanciones impositivas dentro del campo de lo sagrado, pudiendo reducirse a un castigo. Aunque no parece muy adecuado considerarlo así por tres razones: una parece ser que avanzada la etapa republicana un magistrado civil, el censor quizás, sería el encargado de controlar estos aspectos, dejando de lado el aspecto de los *sacra*. Otra, que la falta de sanciones al respecto, presentes en el derecho romano, no indica que no existieran unas obligaciones o casos, como indica el concepto de *lex imperfecta*, la cual puede no incluir sanciones para el infractor<sup>613</sup>. Y, por último, el cumplimiento espontáneo, presente en la fase más arcaica de la sociedad humana, basado en que la autoridad no necesita pronunciarse ni intervenir para obtener obediencia. En cualquier caso la norma jurídica quizás tomaba carácter natural y de derecho en su desarrollo, y es durante el periodo republicano cuando la labor de un magistrado, el censor, quizás tomase las funciones concretas para elementos propios del *ius sacrum*, en una función que no estaba delimitada. Tendría sentido si consideramos que el cargo de censor era cotizado y fue ocupado Augusto en su aglutinamiento de funciones.

Sin lugar a dudas, estas divinidades veneradas en el interior de las casas corresponden a lo que podemos conocer como cultos domésticos, siendo en la sociedad romana que formaría parte de las *sacra privata*<sup>614</sup>. El concepto *sacra*, se referiría a las ceremonias de

---

<sup>608</sup> Sobre los honores concedidos a Julio César DC 44, 4-8. Acerca de los rituales oficiales tras la muerte de Julio César DC 43, 45.

<sup>609</sup> *Gell. NA* 4, 3, 3.

<sup>610</sup> *CIL* 1, 603 Cfr Tert. *Ad nation.* 1, 10, 24. Además por méritos existían excepciones como se observa en *CIL* 6, 712.

<sup>611</sup> MAIURI, 2013 pp. 37-38.

<sup>612</sup> *Gai. Inst.* 1.112 en referencia al término, Cfr con G. Schieman, s.v. *Confarreatio* en Brill's New Pauly. Antiquity volumes.

<sup>613</sup> MAIURI, 2013 pp. 38-39.

<sup>614</sup> BOWES, 2008, p. 21. Critica la tendencia de los investigadores a centrar o asimilar el estudio del culto privado a los cultos de los Lares o dioses domésticos, provocando una tendencia moderna en la que se define religión privada como familiar. Cfr DE MARCHI, 1903, ORR, 1978, FRÖHLICH, 1991,

culto y a los propios cultos desarrollados en Roma, distinguiéndose entre *sacra romana* y *sacra peregrina*, la primera propia de la sociedad romana en sí y dividida entre pública y privada<sup>615</sup>. Las mismas van a tener un lugar destinado al culto en el interior de las casas, desde su origen arcaico y con vínculos agrícolas, hasta llegar al mundo urbano, y mantenido en el hogar. La definición que poseemos sobre los distintos tipos de sacra es conocida gracias a *Festo*<sup>616</sup>, quien diferencia entre *sacra publica* y *privata*, pero no por el lugar donde se desarrolla, sino en relación al colectivo a quien va destinado y la procedencia del dinero que se emplea<sup>617</sup>. Por tanto, *sacra publica* eran los financiados por el Estado y celebrados por el *populus* a nivel local, político, etc., y privada es realizado por personalidades privadas y manifestaciones familiares, a nivel personal, cultos de las denominadas *gentes*, *collegia*, *sodalitates* y diferentes grupos sociales, no políticamente<sup>618</sup>.

Por tanto, los cultos domésticos, es decir, los que se celebraban dentro del hogar, formaban parte de esta *sacra privata*, como parte de aquellos que se realizan en honor y por la familia<sup>619</sup>. Los cultos de carácter funerario son una excepción a esto, aunque entre los mismos existe relación directa<sup>620</sup>. Esta religión compuesta por diferentes divinidades, ya expuestas, no presentaba una teología ni una teogonía como el conjunto general de la religión romana, presentando sus propias concordancias y sentidos, dependiendo de la familia y sus sujetos. Como se observa, hay una cierta relación con la religión romana de carácter público, quedando sujeta al control del estado a través de cierta supervisión o solventando problemas concretos provocados por el *ius divinum*<sup>621</sup>. Ahora bien, el *paterfamilias* será el responsable directo dentro del hogar y la propia familia. Se sometía al juicio estatal en casos concretos que pudieran provocar una

---

BAKKER, 1994. También se refiere a los cultos domésticos como solo “la punta del iceberg” del mundo privado, considerando que los rituales, estructuras y grupos que no formasen parte del “tesoro público” (entendido como el Erario, el dinero estatal, salvando anacronismos) no estaba directamente constituido políticamente y por defecto era considerado privado. Era por defecto una categoría legal para la acción religiosa romana, aunque en contra de lo que considera Bowes no se puede considerar que abarcaría todo aquello que estaba fuera de la religión cívica, pues los cultos privados diversos, incluyendo los familiares y pueden cumplir funciones de carácter cívico y comunitario.

<sup>615</sup> J. Toutain, s.v. *Sacra* en *DAGR. IV. 2*, p. 948 cit. PÉREZ RUIZ, 2014, p. 33.

<sup>616</sup> Fest., 245, 28-31 Cfr Gai, *Inst. 2.5*, Dig. I.8.6.3); además WISSOWA, 1912, pp. 385-386, p. 400; y RÜPKE, 2001, pp. 36-37 sobre distinciones publica/privata y relaciones con lo familiar.

<sup>617</sup> BAKKER, 1994, p. 1. Hace referencia a los términos *pro* para indicar a quien va dirigido y sobre la financiación y su origen con *sumptu*.

<sup>618</sup> DE MARCHI, 1896, p. 17; a nivel local los actos religiosos públicos, pertenecientes a *sacra publica*, corresponden a las autoridades civiles, y es el “senado local” el encargado de pagarlos. A este respecto, los sacerdotes dependían de la jurisdicción civil y únicamente tendrán plena autoridad, así como independencia, en la interpretación del derecho sagrado. SCHEID, 1991a, p.75.

<sup>619</sup> Siguiendo los acertados planteamientos de PÉREZ RUÍZ, 2014, p. 34, quien sustenta la definición de familia romana, según las referencias de F. Baudry s.v. *Familia* en *DAGR. II.2*, p. 972, y Dig. L, 16, 195, 2.

<sup>620</sup> NILSSON, 1941, p. 67.

<sup>621</sup> BAKKER, 1994, p. 2.

desviación de la tradición, así como el incumplimiento de sus ritos<sup>622</sup>. Aunque por encima de todo ello estará el temor a los dioses<sup>623</sup>.

Sobre la separación entre público y privado, es complicado discernirlo totalmente, ya desde la época arcaica romana, donde los procesos formativos de la misma hacen intuir una relación entre ambas esferas y donde se da el surgimiento, la primera a raíz de la segunda, lo familiar puede convertirse en comunitario<sup>624</sup>. El planteamiento de gran diversidad de autores es que el origen de la religión pública romana se encuentra en la religión doméstica<sup>625</sup>.

La relación del culto doméstico con los orígenes de Roma, incluyendo reelaboraciones a finales de la República e inicios del Imperio, demuestra formar parte de la mentalidad más básica e íntima del mundo romano. De hecho, no es de extrañar que el tránsito hacia la vida pública estableció paralelismos entre la estructura doméstica y la estatal. Se observa claramente en algunos elementos como la *Regia*, dedicada al culto público de las divinidades tradicionales romanas, y mostraba una conexión entre religión privada y pública<sup>626</sup>. La *Regia*, se estableció como un palacio, con lugares de culto para Vesta, Penates o Lares, y pasaron a formar parte de espacios independientes más allá del hogar regio. Según los postulados de Carandini, la *Regia* fomentará su carácter más público, de la casa del rey a todos, logrando su culmen durante la caída de la monarquía, quedando el vínculo con la comunidad cívica y estatal. Las similitudes de funciones de las vestales y las mujeres de cualquier familia romana en relación al fuego, la relación entre *pontifex* y *pater* en su vinculación a las primeras, el significado del fuego en la ciudad y una casa romana o la ubicación de los Penates en el *penus* doméstico<sup>627</sup> y en el *penus Vestae* parecen demostrar la relación entre el ámbito doméstico y la religión a nivel estatal, incluyendo rituales y creencias. Esta vinculación se mantendrá buscando una legitimación de cuestiones estatales en elementos propios de la sociedad romana<sup>628</sup>, y no es de extrañar que durante el desarrollo imperial se fomentasen añadiendo un nuevo agente a todo el proceso: el propio emperador romano. De hecho, se observa que las divinidades principales del hogar tuvieron su equivalencia con el emperador, surgiendo los *Lares Augusti*, el *Genius* al emperador, etc.

---

<sup>622</sup> Ov. *Fast.* 2, 635-639 Cfr DE MARCHI, 1896, pp. 23-24.

<sup>623</sup> Cic. *Leg.* 2, 25, 9 Cfr DE MARCHI, 1896, pp. 25-26.

<sup>624</sup> PÉREZ RUÍZ, 2014, p. 35.

<sup>625</sup> DE MARCHI, 1896 o FUSTEL DE COULANGES, 1864, consideran esta vertiente.

<sup>626</sup> TORELLI, 2000, p.67 Cfr DE MARCHI, p. 27, PÉREZ RUÍZ, p. 28, p. 37; sobre la *Regia* CARANDINI, 1997, p. 29.

<sup>627</sup> Cic. *ND.* 2, 68 hace referencia a los Penates y al *penus* lugar dentro del hogar romano. Así mismo con referencia al *penus* tenemos en la literatura clásica romana en Verg. *Aen.* 2, 484, Isid. *Orig.* 8, 11, 99.

<sup>628</sup> MAURI, 2013 p. 39, como acertadamente indica Pérez Ruíz refiriéndose a la familia y su culto. Aunque manteniendo ciertas cuestiones que pese a poder resultar lógicas pasan desapercibidas en algunos estudios, como bien se recoge en ÀRIES; DUBY, 2001 pp. 79-98. (merece la atención principalmente la reflexión realizada sobre la independencia familiar de los miembros una vez son huérfanos y desean desarrollar su vida por su propia cuenta en pp. 79-80)



La proyección de la nueva imagen imperial precisamente se apoyará y sustentará en la relación entre el emperador y sus súbditos, como si de un patrón con sus clientes se tratase, conformando una idea de patrón universal, siendo el primer ciudadano y protector de todos los habitantes del imperio. Se muestra al Imperio constituido como una inmensa *domus*, dentro de la cual se desarrolla la adoración a los Genios, Lares y Manes de la familia y, como no podía ser de otro modo, la presencia del *paterfamilias*, en este caso el emperador, con su propio culto a través del Genio por ejemplo. En una clara utilización con propósitos políticos<sup>629</sup>.

Las vinculaciones entre el Genio protector imperial, con los diferentes Genios, Lares y Manes tiene sentido, ya que surge dentro de la política de recuperar las tradiciones por parte de Augusto, y encaja como reflejo del protector del hogar dañado, salido recientemente de una guerra civil. Precisamente esta coyuntura y las medidas emprendidas le servirán para asentar un sistema político nuevo bajo su propio control, siguiendo, eso sí, pautas de las anteriores monarquías helenísticas. De este modo, se expande la figura del emperador, logrando estar presente en todas las facetas de la vida de un romano, incluyendo su propio hogar y poniendo en entredicho la separación entre privado y público para el mundo antiguo y para el Imperio romano<sup>630</sup>. Este mismo proceso puede suceder a la inversa con los colegios o los *cultores* privados, a nivel urbano, y con la agrupación en torno al patrón en las villas de modo paralelo en la sociedad rural.

Cicerón hace referencia a la religiosidad doméstica, indicando que “Los ritos privados permanezcan perpetuamente. Sean sagrados los derechos de los dioses Manes. Sean tenidos como divinidades los familiares difuntos. Disminúyase el gasto y el duelo por ellos”<sup>631</sup>

“Y tampoco se debe rechazar aquel culto religioso de los Lares que ha sido transmitido por nuestros antepasados, tanto a señores como a siervos, y que está a la vista en sus tierras y en sus fincas.

Después, ‘conservar los ritos de la familia y de los antepasados’, puesto que la antigüedad se aproxima más a los dioses, es lo mismo que proteger un culto, por así decirlo, transmitido por los dioses. Y en cuanto a que la ley ordena que se les dé culto a los del linaje de los hombres que han sido divinizados, como Hércules y los restantes,

---

<sup>629</sup> Con este fin aparente sería el reconocimiento por parte de Rómulo de honores a la memoria al difunto Remo, o la instauración del culto de *Februa* por Numa. Las imágenes producidas tras la muerte, y que son guardadas en una pequeña capilla se van a portar en ceremonias, lo cual vincula toda una serie de elementos, el reconocimiento social, la eternidad, la familia y el recuerdo al antepasado, así como divinidades relacionadas con este ámbito (Cerfaux, Tondriau, 1957, pp. 337-338.). La utilización por parte estatal de estos cultos no hace extraña la vinculación del poder imperial con las divinidades domésticas o las funerarias.

<sup>630</sup> (Ogilvie, 1995, p.127).

<sup>631</sup> Cic. *Leg. 2*, 22: *Sacra priuata perpetua manento. Deorum Manium iura sancta sunt. Humanos leto datos diuos habento. Sumpum in ollos luctumque minuunto*. Traducido por PABÓN DE ACUÑA, 2009, p. 83.

significa que las almas de todos son inmortales, pero que son divinas las de los valientes y bondadosos<sup>632</sup>”.

Dentro del derecho romano vamos a encontrar diferentes consideraciones jurídicas. Entre las mismas se hará una división entre *Ius Publicum* e *Ius Privatum*<sup>633</sup>. Ulpiano al respecto nos indica que “dos son las posiciones en este estudio: el público y el privado. Es derecho público el que respecta al estado de la república, privado el que respecta a la utilidad de los particulares, pues hay cosas de utilidad pública y otras de utilidad privada. El derecho público consiste en el ordenamiento religioso de los sacerdotes y de los magistrados. El derecho privado está compuesto de tres partes: por los preceptos de la ley natural, de gentes o civiles”<sup>634</sup>.

El jurista realmente más que de una clasificación de derecho habla de dos posiciones distintas en el estudio del mismo, es decir, dos interpretaciones. Se habla de la utilidad de los particulares como fundamento del derecho privado, una consideración de la *utilitas*, que es la base común de todo el derecho. En el privado de los particulares y en el público de la colectividad. Por otro lado el interés público tiene peso sobre el privado, ya que los juristas indican: “el derecho público no puede ser alterado por los pactos de los particulares<sup>635</sup>”. Esta regla se refleja en el derecho imperial de considerar el mismo en un único ordenamiento, el cual no se deroga por los pactos de los particulares<sup>636</sup>.

A todas estas definiciones jurídicas, que demuestran la gran variedad que existe para definir el concepto “privado”, se une también la no aceptación del mismo solamente para un espacio físico<sup>637</sup>. Junto a ello se añade otro aspecto importante y que obliga a

---

<sup>632</sup> Cic. Leg. 2, 27: *Eandemque rationem luci habent in agris, neque ea quae a maioribus prodita est cum dominis tum famulis, posita in fundi uillaeque conspectu, religio Larum repudianda est. Iam 'ritus familiae patrumque seruire', id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri. Quod autem ex hominum genere consecratos, sicut Herculem et ceteros, coli lex iubet, indicat omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque diuinos.* Traducido por PABÓN DE ACUÑA, 2009, pp.85-86.

<sup>633</sup> GARCÍA GARRIDO, 1995, pp. 165-166.

<sup>634</sup> Dig. 1.1.1.2= Ulp. Inst. 1.1.3. *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit. Privatum ius tripertitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus.*

<sup>635</sup> Dig. 2.14.38= Pap. 2, quaest: *Ius publicum privatorum pactis mutari non potest.*

<sup>636</sup> GARCÍA GARRIDO, 1995, p. 166.

<sup>637</sup> BOWES, 2008, p. 12. Trata las discusiones investigadoras que han girado en torno a público y privado, construyendo todo el ideario a través de edificios, objetos, género o trabajos diversos, y proyectando una oposición binaria entre ambos términos. No obstante los distintos estudios relacionados con la casa romana, la romana o la sexualidad han provocado una bifurcación entre público y privado. También considera que lo privado en general para el mundo antiguo es un concepto “enredado” y más al trabajar sobre el mismo. Critica que el problema principal es que los estudios se han centrado en lo más privado de los hogares romanos, como es la casa. Algunos de los estudios que hablan de dicha oposición a nivel doméstico: ELLIS, 1988, WALLACE-HADRILL, 1994, ZACCARIA RUGGIU, 1995, ALLISON, 1997, RIGGSBY, 1997, GRAHAME, 2000, HALES, 2003. Sobre género: KAMPEN 1996; WALLACE-HADRILL, 1996 o MILNOR, 2005; y sobre la privatización en el espacio urbano, unido a los estudios de mentalidad en PERRING, 1991 y ROUECHÉ, 1997.

rechazar reduccionismos como es la religión privada, con la consiguiente complejidad para realizar una separación absoluta entre ambas esferas. Dicha religión privada ha planteado gran cantidad de problemas que la investigación ha pretendido solventar, teorizando de un modo amplio para comprenderla. Entre dichas aproximaciones ha surgido siempre la cuestión de asimilar o no a la religión o la religiosidad privada con la familia<sup>638</sup>. Este pensamiento clásico de tener que vincular directamente el mundo familiar con el ámbito privado se debe contemplar con algunos matices, ya que entendemos que el ambiente familiar está representado en el privado, pero no significa que exista solamente en el mismo. De la misma manera que no podemos reducir a la religión familiar como aquella que realiza cada uno de los miembros de la familia, pues como tal podría ser aceptada cualquier religión<sup>639</sup>. Ahora bien, en teoría todo el mundo acaba perteneciendo a una familia en concreto, pero también se debe reconocer que la aplicación de estas ideas supone una dificultad para desarrollar solamente una idea de familia, sobre todo ante la falta de determinados conceptos como núcleo familiar para sociedades como Grecia o Roma. Desde luego hay variedades de familia, tanto en la Antigüedad como en la actualidad, pero el plano religioso debe abrirse a un espacio más amplio, aceptando que sí existe una cierta separación permeable entre público y privado, habrá otros muchos escenarios como el hogar, el lugar de trabajo, el espacio familiar o el cívico. A este respecto han surgido trabajos interesantes que se acercaban a los diferentes lugares de residencia como espacios sociales que permitían encaminarse hacia estas nuevas direcciones tan estimulantes<sup>640</sup>. Por tanto es necesario entender la religión estudiada, la cual se analizó anteriormente, los distintos planos cuya pretensión se asume, y otra serie de atribuciones entre las que cabe destacar la importancia social y la integración familiar, tanto interna como externa con su función<sup>641</sup>.

### 3.3. LOS LÍMITES ENTRE “PÚBLICO” Y “PRIVADO”

Dentro de los planteamientos actuales respecto a una lógica en la construcción para la conducta social, la distinción entre público y privado jugará un papel esencial. Es indudable la influencia de determinados componentes liberales anglosajones y protestantes, en los que la concepción privada de la religión marcó esa división tan clara que ha repercutido hasta nuestros tiempos, y que no resulta asumible para periodos anteriores<sup>642</sup>. El propio Cicerón consideraba que todos los individuos viven una religión

---

<sup>638</sup> Diferentes estudios sobre la familia y críticas a las investigaciones diversas. DIXON, 1992, pp. 19-24. Los más críticos con las vertientes tradicionales. BRADLEY, 1991, pp. 4-11. MARTIN, 1996, pp. 40-60 y MARTIN, 2003, pp. 207-230 Cfr WALLACE-HADRILL, 2003, pp. 3-18. Desde la perspectiva teórica, con una pretensión de delimitar el tema estudiado: SMITH, 2004, pp. 197-214.

<sup>639</sup> STOWERS, 2008, pp. 5-6.

<sup>640</sup> Cabe destacar sin lugar a dudas el maravilloso trabajo de WALLACE-HADRILL, 1994.

<sup>641</sup> STOWERS, 2008, pp.8-15.

<sup>642</sup> ANDO; RÜPKE, 2015, p. 1 Cfr BOWES 2008, p. 13 sobre el gran desafío para examinar la dialéctica privada durante determinados periodos de la historia contemporánea americana que han influido en los debates acerca de la religión privada en la propia Antigüedad.

tanto pública como privada, entendiéndola dentro de una dualidad entre la ciudadanía y la familia, pudiendo existir dos concepciones diferentes<sup>643</sup>.

Esta concepción ciceroniana ha influido en la distinción habitual entre lo privado y lo público dentro de la investigación, pero también ha estado presente dentro de las dos grandes normativas que movían el mundo antiguo, es decir la ley y la religión. La historiografía<sup>644</sup> ha pretendido precisamente la definición y la distinción (por influencia de pensamientos modernos) de estos términos, así como su influencia en contextos ideológicos. Por otro lado, los espacios público y privado interactuaron entre sí durante siglos, no solo en la sociedad romana, sino también en sociedades anteriores<sup>645</sup> y posteriores<sup>646</sup>. En ambos casos estos conceptos han tenido una fuerte carga interpretativa donde se asumía las ideas de hogar, familia o incluso pueblo/nación, desde una idea de colectividad política donde ambas esferas competían o interactuaban.

Frente a la consideración griega o de otras sociedades antiguas<sup>647</sup>, la idea del hogar en Roma presentaba una específica indicación contingente y cultural que era presentada por los legisladores romanos de un modo peculiar a través de la *patria potestas*<sup>648</sup>. Junto a este desarrollo jurídico, está otro de carácter más histórico-cultural, donde se muestra la influencia del mito fundacional en torno a la *Urbs*, y la importancia del establecimiento de la misma por Rómulo, dentro de un desarrollo urbano por exogamia<sup>649</sup>.

Ahora bien, la relación que se hizo respecto a Grecia y Roma se aproximaba en algunos puntos, principalmente influenciados por las tradiciones liberales y republicanas, donde se asume la existencia de algunos elementos pre-políticos. Este pensamiento ha “obligado” a eliminar de la concepción mental el alcance profundo del poder estatal, es decir, se ha considerado que el hogar presentaba una propia autonomía, alejada del control de las élites sociales y del gobierno, siendo empleado en tiempos posteriores como una herramienta ideológica. Es uno de los problemas de la utilización de la historia con fines políticos, aunque también ha servido como análisis para estudios políticos y jurídicos. Ahora bien, no se puede comprender la naturaleza de Atenas o de Roma del mismo modo, aunque compartan algunas pautas. Entre los aspectos similares

---

<sup>643</sup> Cic. *leg.* 2, 19.

<sup>644</sup> Recientemente han surgido estudios que han tratado la separación entre público y privado para la Antigüedad, los casos más destacados e interesantes los encontramos en: DE POLIGNAC; SCHMITT PANTEL, 1998, MACÉ, 2012 y DARDENEY; ROSSO, 2013.

<sup>645</sup> Un ejemplo destacado es el de Atenas, asumiendo sus diferencias respecto a la sociedad romana, donde el hogar no era simplemente un sitio privilegiado y protegido por ley, antecedía a un concepto más ontológico que político en origen. Aristóteles en su *Política* I, 2, 5-8, 1252b decía que el *oikos* precedía a la polis y las comunidades políticas podían estar considerados como una aglomeración de hogares. Por ejemplo es el planteamiento para diferentes periodos de la historia de Grecia desarrollado por LAPE, 2002/03, pp. 117-139, y 2003, pp. 52-63.

<sup>646</sup> En relación a todo el desarrollo medieval y moderno, hasta la distinción profunda realizada, e indicada ya, del pensamiento liberal y protestante, así como la influencia de la sociedad burguesa.

<sup>647</sup> De modo general para la Antigüedad ver BODEL; OLYAN, 2012.

<sup>648</sup> GRUBBS, 2015, pp. 115-142.

<sup>649</sup> ANDO; RÜPKE, 2015, p. 2.

está el control patriarcal dentro de los hogares en ambas ciudades, pero, precisamente, la concepción del hogar y la estructura de la familia no pueden quedar reducidas en este espacio. Las autoridades sociales y religiosas a nivel social tendrían una homología comparativa clara con las estructuras internas del hogar y su desarrollo también a nivel religioso. La cabeza visible del hogar, el padre, ejercería su control y dominio a través del denominado sistema patriarcal que ampliaría parte de su autonomía más allá del hogar, entroncándose con magistraturas públicas. Del mismo modo, hubo un proceso contrario de injerencias hacia dentro del hogar desde los estamentos públicos, intentando asegurar la autoridad del responsable directo familiar, pero también mantenerla dentro de unos límites<sup>650</sup>. En el caso ateniense la situación del padre afectaba a su bienestar en la casa siendo un sinécdoque respecto a la comunidad en conjunto; mientras que en Roma, la figura del *paterfamilias* estaría protegida a distintos niveles, ejerciendo sus funciones en los mismos, incluido el religioso como si de un sacerdote en el hogar se tratase, pero dependiente de la posición como ciudadano en lo público<sup>651</sup>.

Ahora bien, la consideración excesiva en algunos casos de dotar a la figura patriarcal de la única y total responsabilidad en el hogar, es excluyente respecto a la admisión de participación secundaria de otros miembros, así como la adecuada aceptación de los mismos respecto a sus propias funciones internas. Es cierto, que a nivel político y su desarrollo público, el *paterfamilias* ejerce el control prácticamente total en las actividades, pero realizar tales aseveraciones puede ser un discurso extremadamente peligroso.

Por supuesto, la consideración dualista entre la prevalencia del patriarcado en estos aspectos, sobre todo en el desarrollo ontológico familiar y la relación evolutiva con la política se ha dejado ver en estudios posteriores, principalmente en la teoría política anglosajona<sup>652</sup>, y ha afectado también a cuestiones como el derecho social y elementos igualitarios de género<sup>653</sup>. Por tanto, la consideración privada y por extensión familiar, debe ser matizable a la hora de la definición, pero, sobre todo, respecto a la separación del espacio público y por ende de su significado. La asunción de lo público<sup>654</sup> y su

---

<sup>650</sup> Los mismos autores romanos llegaron a plantear que la autoridad paterna tenía mayores limitaciones en Roma que en el mundo griego. SALLER, 1994, pp.116-120 Cfr. Sen. *Clemen.* 15; D.H. *Ant. Rom.* 20, 13, 3.

<sup>651</sup> *Ibidem.*

<sup>652</sup> ANDO; RUPKE, 2015, pp.2-3 analizan las distinciones realizadas tanto Hobbes como Locke en sus consideraciones.

<sup>653</sup> El feminismo critica al liberalismo en los análisis políticos y económicos de la familia y llama a realizar una distinción formal y regulada entre público y privado. Algunos de los estudios más destacados al respecto son: ABBEY, 2011, GAVISON, 1992, pp. 1-45, BRETTSCHEIDER, 2007, pp. 19-31 Cfr. HABINEK, 1997, pp. 23-43. Plantea el estudio del concepto de sexualidad como elemento distinto de las teorías de identidad que se basan principalmente en formas de interacción social y el contexto demográfico en este caso urbano, en el caso de la ciudad de Megalópolis en época romana.

<sup>654</sup> El concepto de público es analizado desde una perspectiva fuera del derecho romano por KUHN, 2012 Cfr con la visión teórica más próxima a una concepción histórica en la misma publicación por ANDO, 2012, pp. 219-229.

actuación respecto a las estructuras sociales y políticas, afecta a la propia idea del mismo, así como de la esfera privada. El problema de aceptar lo privado como familiar, y por extensión la idea de lo público como puramente comunitario y estatal, provoca una reducción en la concepción de la actividad en la sociedad antigua, no ya a nivel político, sino a nivel social y religioso. Por ello se debe aceptar una reconfiguración en la interacción privado-público. Para la sociedad antigua la noción de público y privado no tiene esta relación, no existía la concepción de estas ideas siguiendo los patrones contemporáneos<sup>655</sup>. Existe la idea de familia, con sus propias asunciones, o de comunidad, pero las mismas no admiten la separación total<sup>656</sup>. Además, la diferencia de espacios se establecería de modo más difuso y basados en criterios diversos, quizás la influencia de la “opinión pública”, la importancia de las asociaciones, los diversos cultos, etc. Así mismo, se acaba produciendo una asunción de lo privado entendiéndolo como aquello que no está bajo el influjo de lo público, como si lo privado dependiese en última instancia de lo público y de su participación. Dicha concepción se establece en un proceso constante, donde el Estado se confecciona y acapara más espacio, dejando fuera del mismo aquello que no le interesa. Esta afirmación matizable provoca la dificultad para aceptar la definición de elementos, los cuales chocan con nuestra concepción actual en cierto modo.

La cuestión reside en que, frente a lo público como concepto de ciudadanía y universalista, existe otra idea del mismo como comunal y no explícitamente estatal. Esta segunda es la que encaja mejor con su desarrollo en la sociedad romana, quedando la primera para tiempos futuros, pero siendo la perdurable y reconocible en la actualidad. La primera acepción estará revestida de otra serie de aspectos como son los bienes públicos, el individualismo o grupos de interés de carácter global defensores de la “república”, entendida a través de idearios modernos como democracia, comunidad, progreso o social. Junto a estos planteamientos se producen toda una serie de

---

<sup>655</sup> A este respecto es fundamental el pensamiento de Jürgen Habermas, sobre todo como influencia para trabajos posteriores de historiadores en la concepción de dichas esferas. HABERMAS, 1962 y 1989 Cfr WITHINGTON, 2007, pp. 1016-1038.

<sup>656</sup> Familia y hogar (*Family and Household*) son conceptos conocidos perfectamente por los investigadores de las sociedades antiguas, en ese caso concreto de la Antigua Roma. La idea de familia romana comprenderá familiares cercanos (esposa, marido o hijos), parientes, pero también esclavos (que viven dentro de casa o en algunos otros sitios) así como dependientes (clientes). Original y fundamentalmente familia respondería al hogar en el que viven estos y comprendía la residencia dentro de la domus, como plantea BODEL, 2012, p. 248; por tanto, la ley y la costumbre en Roma terminaron considerando que los esclavos que vivían bajo el mismo techo que el *paterfamilias*, debían ser cuidados y protegidos considerándose miembros de la familia. De este modo, la concepción romana de familia incluirá a esclavos y libertos, además de los parientes nacidos libres, aunque manteniendo obviamente las diferencias de estatus y relaciones interpersonales. Junto a ellas existirán otras ideas que incluirían la concepción de clan como grupo extenso o también solo la propiedad de carácter servil. Estas divisiones no facilitan, sino que amplían, la ambigüedad existente, ampliándose a la concepción de religión familiar. Cfr SALLER, 1994, pp. 78-80.

variaciones y análisis históricos, culturales o políticos que conformarán la visión del organismo público<sup>657</sup>. Por supuesto dicha visión no tiene cabida en la sociedad romana.

Por tanto, hay una consideración contemporánea del espacio público como un lugar cívico, estatal y donde se produce un desarrollo de la colectividad, frente a un espacio privado donde prima lo individual y lo familiar. Estas cuestiones no pueden ser aceptadas completamente para la sociedad antigua mediterránea, donde tiene su lugar destacado Roma. Ante ello es necesario un replanteamiento de algunos de sus aspectos, pues lo familiar afecta al colectivo también, produciéndose dentro del hogar, pero también fuera y sirviendo como eje de unión poblacional o estatal. Así mismo, la figura del *paterfamilias* ejercerá sus funciones dentro del hogar pero también de cara al exterior de manera muy activa, secundado por otros miembros, los cuales también viven su religiosidad de otros modos<sup>658</sup>. No se puede reducir a las esferas pública y privada solamente a una actuación monolítica y encorsetada dentro de un espacio físico<sup>659</sup>, las

---

<sup>657</sup> Para profundizar más en estas cuestiones ver los siguientes trabajos: GILENS; PAGE, 2014, pp. 564-581. Presentan un excelente análisis sobre las teorías de las políticas democráticas así como la relación con nociones como bienes públicos. Respecto a la idea de público como un aspecto puramente comunal ver PUTNAM, 2000 y SKOCPOL, 2003 Cfr ANDO; RUPKE, 2015, pp.3-4.

<sup>658</sup> Aparte de las manifestaciones de carácter colectivo que implicaba la religión familiar, emprendidas por el *paterfamilias* y secundadas por otros miembros, encontraremos manifestaciones personales e individuales de los “habitantes” del hogar respecto a lo que los romanos entendían como religión doméstica. De hecho como atestigua BODEL, 2012, pp. 264-266, pueden existir distintos altares domésticos en los hogares, de modo que pudiese diferenciarse entre la familia propiamente dicha y los esclavos que tendrían sus propios altares. Lo cual demostraría la existencia de una variedad en la articulación del espacio domestico separando entre los parientes nacidos libres, con sus dioses doméstico y los espíritus de sus ancestros, y los esclavos del hogar considerados como un colectivo pero pudiendo presentar sus propias divinidades personales. Por supuesto el lugar del culto está aceptado por el señor del hogar para que los esclavos estableciesen el lugar. Cfr una mujer autorizaba a uno de sus esclavos a adorar a sus antepasados Cat. Agr. 143.1-2 Cicerón habla de la adoración a los Lares era realizada por el señor y por sus esclavos de manera separada Cic. Leg. 2.27 o Columella habla de cómo los propietarios de las villas tienen a sus esclavos agrícolas alrededor del altar doméstico y del Lar del señor comiendo delante de estos, por separado, y aceptando la presencia de uno de ellos en la mesa solo en ocasiones especiales Colum. RR. 11.1.19.

<sup>659</sup> En relación directa con la idea de espacio físico, es imprescindible entender que la actuación religiosa doméstica puede realizarse en un espacio privado, entendiendo al hogar como tal, pero los Lares y Penates en la religión romana son móviles. Esto demuestra la existencia de varios sitios para adorar, además de los distintos lugares destinados a los cultos (tanto por los miembros libertos como por los esclavos), Cuando la gente se mudaba de casa podía pintar sobre los lararios anteriores, lo cual demuestra el tránsito. ZEVI, 1990, p. 278 Cf. FRÖHLICH, 1991, p. 200. Lo interesante es que encontramos *lararium* muy elegantes y con altar en habitaciones públicas en casas pompeyanas, mientras que hay otros *lararium* más pobres siempre pintados y sin Penates. Lo cual como plantea BODEL 2012, p. 264, puede indicar un concepto de familia a distintos niveles, y sin estar sujeto a un espacio físico exactamente.; Además de altares en cocinas, vinculados a Vesta y el fuego, existía una relación con los Penates, que parecen relacionados a un culto más familiar y privado. No obstante el lugar de mayor desarrollo cultural siguen siendo los atrios. Es decir, las cocinas destinadas a un culto más íntimo y los atrios para un culto enfatizado y abierto, en el mismo participarían los esclavos de modo general, mientras tienen sus cultos particulares. En algunas casas pompeyanas habría otros recintos diferentes de carácter cultural. No obstante los esclavos adorarían a Lares y Genios, pero no a los Penates. FERNÁNDEZ VEGA, 1999, pp. 390-399.

mismas afectarán a estructuras superiores o inferiores. A este respecto es interesante el planteamiento de Florence Gherchanoc<sup>660</sup>, al tratar la construcción de la familia a partir de la religión y el desarrollo de las festividades. Considera el papel de sociabilidad familiar y amistosa en la constitución de redes de solidaridad a nivel político, por parte de Fratías y fundaciones familiares dentro de la sociedad griega, que podría tener una equivalencia con la adecuación de cultos domésticos y rurales como elemento cívico y estructural en el nuevo régimen imperial. Lo más interesante de sus ideas reside en plantear a la familia como una construcción social a la cual nadie pertenece de modo natural, sino que la misma se va configuración a través de fiestas y celebraciones, ante lo cual el concepto propio de familia es moldeable. De tal manera que las festividades celebradas sirven como elementos de refuerzo para la identidad familiar<sup>661</sup> (podría ampliarse a una vinculación de otros grupos como los esclavos quizás con sus propias celebraciones<sup>662</sup>).

De igual manera, la división realizada entre el mundo público, entendido como “poliado”, y el privado, referido a él como “íntimo”, son considerados como permeables para el mundo griego, e igual de extensible se hace para el romano. Los mecanismos y medios de expresión de las festividades estarán delimitados por horizontes ideológicos dentro de la *polis* y de ese modo se puede comprender dentro del desarrollo festivo, entendido como la actuación y representación, aquello que es correcto. Así mismo, las relaciones que tendrán individuo y colectividad, permitirán emplear a la familia como mediador en niveles intermedios. De modo que el parentesco se potencia y convierte en concepto fundamental dentro del entramado jurídico en el cual el ciudadano como individuo ejerce de modo legal, además de mantener ese refuerzo dentro de las

---

<sup>660</sup> GHERCHANOC, 2012. Los planteamientos que recoge van destinados a la interpretación de las fratías y las fundaciones familiares en el Egeo desde finales del periodo clásico hasta el inicio del helenístico, pero su metodología y referencias generales sirven perfectamente para ser aplicadas a la sociedad romana del periodo imperial, por supuesto con las distancias prudenciales.

<sup>661</sup> En relación al concepto de familia vinculado al *oikos*, permite ampliarlo a un nivel mucho más profundo. Principalmente destacables son las pp. 147-168 y pp. 169-185, al respecto de los cultos domésticos y festividades para la construcción social y familiar. Cfr FARAONE, 2012, pp. 210-228, así como: BOEDEKER, 2012, pp. 229-247.

<sup>662</sup> Siguiendo la línea establecida en la nota 114. Hay un desarrollo religioso individual por parte de los esclavos en la sociedad romana. En las *Compitalia* por ejemplo los esclavos eran considerados hijos de la tierra y la tradición romana (desarrollada en la Tardo República y durante el incipiente inicio imperial) habla de que los maestros incluían a sus esclavos en las celebraciones de sus antepasados. Aunque por la arqueología Pompeyana sabemos que en los altares domésticos existen espacios independientes (aunque sin cuartos segregados para el personal doméstico). Ahora bien la epigrafía si apoya la idea de un culto en el hogar separado y administrado por los esclavos, siguiendo una estructura similar a las de las asociaciones privadas, formándose grupos de esclavos con un representante que actuaba en su nombre BODEL, 2012, p. 266, tenemos la presencia en Roma y otras partes de la península itálica de *dispensatores* (“mayordomos domésticos”) y oficiales de *collegia domestica*, denominados *magistri*, quienes realizaban donaciones para “los Lares y la familia” o para “los Lares de la familia” (*Laribus et familiae; laribus familiaribus*) en nombre suyo o en el de los restantes esclavos *CIL* 9.2996=I<sup>2</sup> 1762, un *magister* dedica Lares familiares en una casa privada de *Anxanum. Peluvinum Vestinum CIL* 9.3434. Otros casos similares en *Stabiae CIL* 10.773. Pompeya *CIL* 10.8067, Perugia *CIL* 11.7092, *CIL* 6.36808, Roma AE 1990, 51, Herculano AE 1980, 247 y *Aquae Statiella* AE 1996, 677/ 2001, 982.



identidades familiares, festivas y de celebraciones, teniendo esa proyección jurídica<sup>663</sup>. Todo ello ampliado con lo que Gherchanoc denomina “fiestas complementarias y concurrentes” que sirven para socializar a la comunidad, y que responden a un desarrollo tradicional de celebraciones típicas de carácter familiar que se ejercen a nivel privado, pero a un nivel mayor y más amplio, lo que afecta a grupos de mayor dimensión, en el caso griego la *fratía*, pero que perfectamente podría desarrollarse en la sociedad imperial en agrupaciones de mayor tamaño, que no tienen que ser solo gentilicias. Ahora bien, siguiendo esta dinámica los límites familiares y colectivos no tienen que entenderse como opuestos a un nivel político, sino que se expanden de un modo paralelo, como si de una red que interactúa entre sí y mediante dependencias se estructurase a diferente escala. Por supuesto estas relaciones basadas en elementos de parentesco serán empleadas con un trasfondo de dominación y control político, resultando paradigmático que la reglamentación de dichas celebraciones familiares surgiese en momentos de reconfiguración del poder social, presentando pues una nueva escala de equilibrio. En los casos analizados por Gherchanoc esta reglamentación afectará a las ciudades del periodo arcaico y finales del periodo clásico, pero encaja en la historia de Roma en diferentes momentos. Uno de ellos el periodo de transición entre República e Imperio con desarrollo de leyes, reconfiguración de festividades de origen familiar pero destinadas a escala superior (como por ejemplo las *Compitalia*) junto al empleo de elementos en origen procedentes de la religiosidad familiar adaptados a la nueva situación, con el establecimiento de los *Lares Augusti*, el empleo de términos de carácter doméstico, etc<sup>664</sup>. De todos estos aspectos se aprovechará el nuevo régimen, integrándolos al culto al emperador, el cual no solamente se desarrollará a gran escala, sino a niveles inferiores, además de urbanos y rurales<sup>665</sup>.

Siguiendo las ideas planteadas anteriormente es factible la posibilidad de que existieran adoraciones de carácter personal (entendidas como individuales) hacia las figuras

---

<sup>663</sup> Los esclavos adoraban personalmente a dioses, pero solo como miembros libres de la casa o en colectivo, aunque se les negó expresiones de identidad individual como el culto formal los Penates. En relación al temor de los ritos extranjeros desarrollado por los esclavos a nivel doméstico, lo que provocó la orden dentro de los hogares romanos de la prohibición a los esclavos por parte del prefecto de la ciudad en época de Nerón. BÖMER; HERZ, 1981, pp. 110-179 Cit BODEL, 2012, pp.266-267.

<sup>664</sup> Las categorías sociales de mayor dimensión, que STOWERS, 1995, pp.316-319 denominará como *locative sacrificing kinship groups*, en los cuales el sacrificio se produce dentro del dominio de parentesco, así como el parentesco (en éste caso sería conveniente matizar para referirse más a un grupo social o de comunidad) dentro del dominio del sacrificio. En el caso concreto del culto al emperador, a través de diversos axiomas, servirá como aglutinador espacial y social, a diferentes escalas.

<sup>665</sup> Se presentan a través de la vinculación entre las *Larentalia*, festividades del ámbito funerario y que se relacionaban también con los Lares, respecto a los esclavos y al poder imperial. La tradición relacionó a *Acca Larentia* y los espíritus de los esclavos muertos. Varro *LL.*, 6.24. 266-268. Al respecto existen las referencias de los Hermanos Arvales imperiales de *Dea Dia*, fuera de Roma, donde los sacerdotes sacrificaban igual que a los antepasados fallecidos (*parentatio*) a la madre de los Lares durante las *Larentalia*, y los propios Lares aparecen entre los dioses de los esclavos de la casa Cfr. Gell., *NA.* 7.7.5–8, citando a *Masurius Sabinus*; una idea opuesta tiene (Scheid, 1990, pp. 18–24, 87–98). A nivel arqueológico para la ubicación del santuario de *Acca* en Velabrum ver COARELLI, 1992, pp. 269–81, esp. p. 280; y para la tumba de la misma (*tarentum Accas Larentinas*), WATKINS, 1995, pp. 347–351. Cit. BODEL, 2012, 266-268.

imperiales dentro de los hogares romanos, y que tuvieran alguna adscripción, posterior o al mismo tiempo, con otras divinidades ya no sólo de carácter doméstico, sino universal. Precisamente cabe la posibilidad también de que la adoración imperial, al estar entroncada a nivel oficial con Lares, etc., en el espacio público, se asentase a nivel doméstico, ya que en otros niveles de cultos privados parece que así sucede<sup>666</sup>. Dicho proceso podría desarrollarse una vez que el estado romano convirtiese a todos los súbditos en clientes del gran patrón del estado es decir el *Princeps* (*dominus* o cualquier otro epítome), por lo cual los ciudadanos romanos asumieron también de manera indirecta esta función "dual", del mismo modo que tenían los esclavos respecto al *dominus*; aunque con ciertas variaciones en las atribuciones<sup>667</sup>. Por un lado, estaban sus divinidades particulares y, luego, las de la familia en la que se establecen, pero, en ese caso, a gran escala y cumpliendo una función aglutinadora a nivel social y estatal. De hecho, esta situación permite asumir diversas manifestaciones y realidades religiosas, tanto políticas como espontáneas en el desarrollo del culto imperial a nivel privado.

Este proceso puede deducirse por un pasaje de Horacio, el cual al tratar la organización de los Lares imperiales en el 13 a.C., indica que la imagen de Augusto fue añadida por los campesinos de Italia junto a sus dioses domésticos, acompañado de una oración como la siguiente: “Él te invoca como un dios tutelar, él te prodiga oraciones; en su honor vierte sus páteras con vino puro; (y el autor añade) Lares se mezclan con su nombre como en Grecia celebran la memoria de Cástor y el gran Hércules<sup>668</sup>”. La comparativa con grandes héroes griegos muestra la importancia y posible arraigo de su figura, así como el entroncarse con los Lares le permite una introducción directa en el mundo doméstico, penetrando en el último reducto social.

Se observan diferentes manifestaciones en el mundo religioso romano, donde, tanto lo público como lo privado, son fundamentales para la comunidad cívica. De hecho, la concepción hasta hace pocos años sobre la religión privada, la presentaba dentro de la investigación como una forma congelada de viejas manifestaciones de religión popular que habían logrado sobrevivir a las instituciones del estado y resultaban apenas

---

<sup>666</sup> GRADEL, 2002, pp. 110, considera que es factible imaginarse a Augusto como un “semidios” tanto en la poesía coetánea como en la iconografía privada. Sobre el desarrollo de la imagen imperial a nivel privado: TAYLOR, 1931 p. 144, GRIFFIN 1984, ZANKER 1987 y 1988.

<sup>667</sup> Las relaciones no serán iguales a las existentes entre esclavos y *dominus* exactamente, pero la comparativa con el desarrollo clientelar puede encajar sobre todo respecto a élites o grupos sociales que pretenden mejorar su posición. El ofrecer algo esperando lograr un rédito, es encajable en el desarrollo imperial. El emperador como benefactor e integrador de las estructuras de relación social, a través de las manifestaciones a su figura. Lo que Stephan Joubert denomina *Homo reciprocus* para referirse a las relaciones humanas y los supuestos recíprocos derivados. JOUBERT, 2000, p.69. Aunque cabe la aceptación de que algunas relaciones sean coercitivas. Desde la perspectiva del sacrificio, se trata de un acto de sumisión jerárquica entre hombres y dioses DETIENNE; VERNANT, 1989; y entre individuos reforzando las diferencias. SMITH, 1990, p. 121.

<sup>668</sup> Hor. *Od.* 4, 5, 30-36: *te mensis adhibet deum; te multa prece, te prosequitur mero defuso pateris et Laribus tuum miscet numen, uti Graecia Castoris et magni memor Herculis.* recogido de CERFAUX; TONDRIAU 1957, p. 324. Traducción de MORALEJO ÁLVAREZ, 2007, pp. 451-452 Cfr Hor. *Ep.* 2,1,13-17.

perceptibles dentro del periodo histórico. Pero esa visión ha dado paso a una nueva, que comprende la religión privada como elemento más y enraizado en relación con la identidad cultural (en un sentido amplio) del ciudadano romano, principalmente republicano, ya que durante el imperio surgen algunas alteraciones, y en algunos aspectos fue fagocitada por el estado. De hecho, algunos actos de culto privado, particularmente realizados en los hogares, reflejarían cierto compromiso con el denominado modelo cívico de la religión en la cual se desarrollaron.<sup>669</sup>

Resulta complicado comprender de manera correcta los rangos de comportamiento que traspasaron la frontera entre religión cívica y religión privada, ni siquiera las categorías modernas convencionales para referirse a público y privado parecen suficientes para matizar las diferentes vías respecto a la devoción de carácter personal que se expandió por Roma en cualquiera de sus ámbitos. Realmente resulta difícil de realizar una definición en la actualidad, manteniendo ese problema y presentando debates constantes en la historiografía<sup>670</sup>.

La explicación es bastante ambiciosa si se valora la dificultad para los propios romanos de distinguir entre ambas esferas. Los tres grandes referentes para la separación de estos espacios, Festo, Varrón y Cicerón, van a plantear sus propias alternativas. No obstante, lo interesante de sus exposiciones reside en la interacción que realizan entre individuo y familia, dentro de estos convulsos escenarios tan permeables. De este modo, Sexto Pompeyo Festo, categoriza como público esos ritos (*sacra*) que son desarrollados o realizados en nombre del pueblo en diversos espacios sociales como son colinas, distritos rurales, y otros altares extendidos por Roma. A estos opone los desarrollados por personas individuales, entendiendo como tales hogares (*familiae*) y clanes (*gentes*), los cuales considerará eminentemente privados<sup>671</sup>. El criterio propuesto por Festo parece bastante claro y divisorio, aunque algunos autores como Bodel<sup>672</sup> critican precisamente la falta de guías a la hora de clasificar las diversas prácticas promocionadas a este respecto por grupos u otras familias, incluyendo por ejemplo a las asociaciones privadas (*collegia*), que precisamente van a tener un papel vital en la organización social de la vida urbana romana. A esto se debe añadir la ausencia de menciones respecto a personas que tienen una unión diferente a la familiar o respecto a la presencia de los esclavos dentro de las familias con esos altares dentro de los hogares de carácter individual o grupal que se mencionaron anteriormente. Del mismo modo que quedan relegadas las presencias individuales, o las referencias domésticas, individuales y de clanes (quizás es más apropiado el empleo de *gentes*) dejando una relación de categorías que abarca desde un miembro particular, hasta una red familiar extensa. Se critica que no hay ninguna indicación sobre las escalas de división que nos sirve en la actualidad, pero es

---

<sup>669</sup> SCHEID, 2011) Cfr BENDLIN, 2000, pp. 115-125. Siguiendo los planteamientos anteriores con el peso específico de importancia que se da a la tradición, no debemos pasar por alto el trabajo de TURCAN, 1998, pp. 98-106, donde analiza la tradición romana y el culto al emperador.

<sup>670</sup> GRADEL, 2002, pp. 8-13 y BODEL, 2012, p. 249.

<sup>671</sup> Al respect de Fest, *De Verb. Sig.* en LINDSAY.; PIRIE, 1930, p. 284. WISSOWA 1912 p. 399, Cic. *Top.* 29, Gai. *Inst.* 3.17, SMITH, 2006, pp. 15-64.

<sup>672</sup> BODEL, 2012, pp. 249-250.

que precisamente esas escalas no existen en la Antigüedad del mismo modo que puede entenderse hoy en día, ni el carácter individual es el mismo, ni a nivel social, ni político, ni religioso.

Estas observaciones son complementarias con la consideración de Varrón, que plantea que las familias (de un modo individualizado) deberían adorar a los dioses del mismo modo que el Estado lo hace, es decir, de un modo conjunto o comunal. Esto podría mostrar una serie de puntos de unión entre la religión pública y las manifestaciones privadas, a través de una serie de representaciones colectivas pequeñas, aunque no permite mucho espacio para que un individuo, de modo independiente, pueda interactuar con la divinidad. Dicha opinión rompe, no ya con una conciencia cívica, sino también con la propia religiosidad privada y, por extensión, doméstica<sup>673</sup>. Quizás el planteamiento de Varrón se base en la tercera categoría empleada por Festo para referirse a los ritos privados. A este respecto hablaría de los cultos gentilicios que se desarrollaban públicamente en Roma, donde se mostraban las representaciones de las grandes familias durante el periodo republicano. Estos fueron mantenidos por el estado, pero la presencia de los mismos ya a finales de la República, va a ser escasa, en parte por la desaparición de varias *gentes* durante los siglos republicanos, pero también por la propia evolución social y urbana romana, donde perdieron peso. De hecho, durante el Imperio no habrá un intento de rehabilitación global, sino que a nivel ideológico serán reemplazadas por un elemento de mayor practicidad y sentido para el nuevo régimen, como fue el concepto de familia, eso sí, en un sentido amplio, pues abarcaría a ambos lados de la misma, tanto materna como paterna<sup>674</sup>. Sucedió que los *sacra gentilicia* que era obligatoria por ley y estaba relacionada con criterios de propiedad y hereditarios, dio paso a una práctica voluntaria simplemente a través de la adopción de algunos miembros por determinada familia, seguramente para la no desaparición del nombre, y con claros fines sociales y políticos, buscando a través de las manifestaciones públicas una presencia destacada y el logro de un cierto estatus.

Por su parte, Cicerón en las *Leyes* define la separación entre las practicas adecuadas e inadecuadas de acuerdo con la distinción entre dioses adorados de manera separada, *separatim*, y los de manera privada, *privatim*<sup>675</sup>. Él entendía que, a nivel público y, por extensión, estatal los dioses solo podían ser adorados si eran adoptados por el Estado, independientemente de su origen, mientras que, a nivel privado, se debían venerar a los dioses que ya adoraban a los *ancestros patres*. Ahora bien, aquellos que eran reconocidos formalmente por el Estado también podían pasar a serlo a nivel privado, pero no así aquellos que no eran considerados de tal honor en Roma. La división de espacios que plantea Cicerón se difuminan en cierto modo, dado que, si bien muestra una separación de esferas, la libertad para adorar a una divinidad concreta en el ámbito

---

<sup>673</sup> Nonio Marcelo se refiere a Varrón dentro de su obra *De compendiosa doctrina*, recogido por LINDSAY, 1903, p. 510 Cfr con el planteamiento de Cato Agr.143, 1 acerca de la representatividad del culto doméstico.

<sup>674</sup> BODEL, 2012, p. 250 Cfr SALLER, 1997, pp. 7-34.

<sup>675</sup> Cic. *Leg.* 2.19.

privado parece supeditada a la aceptación del estado romano. A este respecto, él no tendrá problemas en asumir ritos nuevos o extranjeros, siempre que lleven algún tiempo dentro de la sociedad romana, pero no concibe la presencia de las mismas a nivel privado, quizás por considerar que la esfera privada es más propia del mundo doméstico y, por consiguiente, identificable con los cultos familiares a los antepasados<sup>676</sup>. Este planteamiento no encajaría tampoco en el desarrollo religioso privado que se expande por Roma, para otros periodos pero principalmente durante el Imperio, aunque Cicerón no vivirá demasiado tiempo éste periodo.

Realmente, las prácticas de la religión privada, tanto las vinculadas con el ámbito doméstico como las individuales, van a ser variadas y no perfectamente demarcadas por los autores, también quizás porque responden a un proceso más complejo y en el cual la sociedad romana irá profundizando con el contacto constante con otros pueblos y culturas. Además, para ya finales del s. II d.C., la crisis espiritual y religiosa que vivirá la población romana dará lugar a una expansión de nuevos cultos y una reinterpretación de la religión en otras perspectivas, lo cual quizás influyó en este proceso. En cualquier caso parece claro que, durante los últimos siglos republicanos y los iniciales imperiales, la realidad de la religión en el mundo privado romano es más complejo de lo que pudieron considerar algunos intelectuales<sup>677</sup>. Pese a todo, junto a la religión doméstica tradicional romana se produjo una expresión religiosidad vinculada a otras divinidades, que afectará de modo individual o colectivo a los habitantes romanos. Cada uno de ellos podrá adorar en conjunto o por separado a las divinidades que considerasen oportunas, y que no solamente se manifestarían en el hogar, sino también en otros espacios. Una idea quizás básica, pero que no suele considerarse por parte de la investigación actual.

Muchos de los profesionales modernos han visto la relación del Estado con el culto doméstico como si el ámbito público afectase a todo, quedando reducido el espacio privado cada vez más. Se pasará de *gentes* a la familia y, por último, al hogar. Esta secuencia se ha interpretado de diversas formas, como si el Estado estuviera en crisis y necesitase, dentro de su decadencia, apropiarse de otros lugares y religiosidades para llenar su vacío. A su vez, se ha interpretado que los cultos privados estarían subordinados a los estatales, considerando que las evidencias arqueológicas y literarias son solo una pequeña evidencia de un intento por recuperar una visión del pasado, pero más por cuestiones sentimentales que reales<sup>678</sup>. Realmente, no se puede aceptar ninguna de estas visiones, pues encierran un cierto menosprecio por la religiosidad antigua, y la no consideración precisamente de la dificultad en separar espacios. Desde los propios inicios del mundo romano, se contempla la interacción de los ámbitos público y privado en la religión, intercambiando elementos y afectando una a la otra. Así mismo, la influencia estatal en el mundo privado, que es innegable, no solamente pasa por la adecuación de elementos públicos a la otra esfera, sino también al contrario, con la

---

<sup>676</sup> Cic. *ND* 3.47.

<sup>677</sup> Cic. *Leg.* 2.15, considera indeseable la confusión de religiones entre las del panteón tradicional y las nuevas divinidades que entraban en la sociedad romana.

<sup>678</sup> BODEL, 2012, pp. 250-254 Cfr BENDLIN, 2000, pp. 120-125.

recuperación y utilización de cultos privados en el espacio público. Junto a ello, se hace necesario huir de la idea de confrontación entre lo cívico y lo individual, pues gran parte de los cultos privados tienen funciones sociales, y muchos cultos públicos tienen referencias a nivel privado por alguna veneración personal. Además, unido a todo ello, va a estar el culto al emperador que altera todo el plano. Si bien dicho culto tiene una clara intencionalidad por parte del poder por adentrarse en determinados espacios, tampoco se puede reducir únicamente a este propósito, asumiendo una interacción mayor junto a una influencia inversa de lo privado en lo público.

Por tanto, la innegable existencia de la veneración popular a los dioses del hogar o a los dioses en contextos domésticos durante el Imperio, debe hacer replantear algunas ideas modernas sobre la religión estatal. Como objeto de estudio independiente respecto a las manifestaciones públicas resulta imposible de comprender en toda su magnitud, de modo que es aconsejable realizarlo a partir de una relación entre ambas esferas. De este modo, debemos analizar diferentes grupos, en mayor o menor escala, como el clan, la *gens*, la familia en sus diversos sentidos, hogar, esclavos, libertos, individuos de la familia, *paterfamilias* y actos de carácter personal tanto en el contexto doméstico como en otros. Por supuesto, hay que profundizar en otra serie de aspectos, pero con el convencimiento de lograr identificar las manifestaciones privadas y las pretensiones de las mismas, dentro de lo razonable, que van a llevar a su desarrollo o erradicación. Esta dualidad religiosa en sus actuaciones en ambas esferas forma parte de un conjunto interconectado.

De hecho, la presencia religiosa en una esfera más reducida no afecta a su consideración como religión. Sabemos, por Ulpiano, que para liberar el *sacrarium* de un hogar era necesario realizar la fórmula de *evocare*<sup>679</sup>. Precisamente, la presencia de divinidades de carácter público entre las divinidades particulares es signo inequívoco de la perfecta complementariedad y asunción del espacio privado como uno más dentro del contexto religioso. Por ejemplo, Cicerón nos menciona la veneración de Minerva entre las divinidades particulares que tendría en su ámbito privado<sup>680</sup>. Realmente, no debe extrañar la existencia de divinidades veneradas dentro de los recintos de otros dioses, sobre todo en el contexto privado aunque también está presente a nivel estatal. Este hecho puede estar influido porque no hay una limitación de carácter personal y los altares domésticos (así en otros espacios) permiten adorar a varias divinidades compartiendo ese espacio<sup>681</sup>. Dicho lugar puede encontrarse presente en diferentes sitios de la casa, incluso coexistir varios, pertenecientes cada uno de ellos a distintos grupos que habitan en la *domus*<sup>682</sup>. Así pues, la existencia tanto de *lararium*, como *sacraria* o de *atria* en *alae*, en lugares tan diversos como peristilos, jardines, habitaciones, salas y

---

<sup>679</sup> Recogido en *Dig.* 1.8.9.2.

<sup>680</sup> *Cic. leg.* 2.42, 15-16.

<sup>681</sup> BODEL, 2012, pp. 252-255 cit. KAUFMANN-HEINIMANN, 1998, pp. 199-200.

<sup>682</sup> El espacio sagrado que representa la casa tiene una presencia más allá del larario, JASHEMSKI, 1979, pp. 115-140.

dormitorios está perfectamente atestiguada<sup>683</sup>. Además habrá espacios como los comedores, las salas de reunión, salones de asociaciones privadas o cocinas<sup>684</sup>. En estos espacios, habrá gran cantidad de representaciones, no solamente de los Lares, los Genios, los Penates, de Vesta o incluso con los Manes, sino también la presencia de muchos otros tipos de divinidades<sup>685</sup>. Este fenómeno no solo constata en la propia ciudad de Roma o en la cercana Ostia, sino también en otras zonas de Italia, las provincias germánicas.

La idea preconcebida de que la religión privada no sufrió prácticamente ninguna evolución desde sus inicios responde más a los prejuicios de la investigación que a la realidad. Como si de un espacio congelado se tratase y donde la religiosidad permaneció inmutable, sobre todo cuando se comparaba con la religión pública que manifestaba una evolución mayor. Ante ello, debe tenerse en cuenta la inexactitud de dicha afirmación, pues por una parte si existe un proceso de desarrollo que modificó algunas pautas de la religión privada, principalmente a nivel iconográfico e ideológico y, por otro lado, la influencia también entre las esferas que demuestran ese cambio conceptual en algunos momentos de gran impacto social. Unido a estos aspectos habrá varios más en un proceso complejo y para nada lineal. Por ejemplo, en relación a los Lares y Genios, sabemos que en Italia las representaciones pictóricas de los mismos se producen, al igual que sucede con otras divinidades o entes dentro del ámbito doméstico, pero al inicio del Imperio habrá habitaciones enteras abiertas al peristilo para adorar a divinidades domésticas, mientras que en el s. II d.C. hay un desarrollo de pequeñas capillas abiertas hacia fuera de las habitaciones. Mientras que en el Imperio tardío las *aediculae* estarán separadas lo suficiente para incluso una casa llena de estatuas. Junto a esta evolución en cuanto a la disposición de espacios, hay otras, como los sincretismos; por ejemplo la vinculación a nivel representativo entre los Penates y los Lares respecto a los *Dioscuros*, donde es especialmente conocido el caso de *Lavinium*, donde se vincularán a los Penates como si fuesen unos gemelos con objetos anicónicos. Dicho proceso tendría sentido dentro de la política romana de entroncamiento de tradiciones respecto a un pasado mítico, sobre todo vinculado a orígenes helenísticos. Del mismo modo que sucedió con la vinculación entre elementos romanos y los *sacra* anicónicos dentro del *palladium* en el trono de Vesta, que estarían en estrecha relación con los pequeños utensilios y estatuas encontrados en los hogares romanos, algo que parece sugerir un culto tardío y de manera colectiva a los Penates domésticos. Hubo un proceso

---

<sup>683</sup> Termino *lara[rium]* aparece por primera vez en una dedicación de una estatua ubicada en el lugar del s. III d.C. bajo el reinado de Maximino, *CIL* 9.2125, y también existe la referencia tardía del s. IV d.C. escrito en los altares similares a templos en miniatura encontrados en casas del periodo. H.A. M. Aur. 3.5, Sev. Alex. 29.2, 31.5; ver GIACOBELLO, 2005, pp. 262-264. Sobre su presencia en ciudades del Vesubio FRÖHLICH, 1991, pp. 28-38, FOSS, 1997, pp. 197-218.

<sup>684</sup> BAKKER, 1994, pp. 39-41 en Campania; BODEL, 2012, pp. 255-256). KAUFMANN-HEINIMANN, 1998, p. 187; en Pompeya aparecen altares domésticos en tiendas también, ver FRÖHLICH, 1991, pp. 38-40 y en la misma obra de BAKKER, 1994, pp. 65-76, pp. 84-95.

<sup>685</sup> A finales del imperio, principalmente a partir del s. III, pese a los pocos casos de restos en hogares durante las excavaciones en *Oppian Hill* en 1880, se descubrieron referencias a divinidades como Isis-Fortuna, Serapis, Harpócrates, Zeus, Apollo, Afrodita, Hécate, Hércules y Baco. BODEL, 2012, p. 261.

similar al de los Penates con los Lares después de la reorganización de la ciudad por Augusto en el 7 d.C. cuando van a disfrutar de un culto tanto privado como público, además se asociarán con la muerte de sus ancestros<sup>686</sup>.

La importancia de los Lares reside en su utilización como herramienta de romanización y atracción de religiosidad privada a intereses romanos<sup>687</sup>. Las convenciones que se empleaban para el espacio privado resultaron más fáciles de asimilar y permitieron una vinculación y experimentación religiosa más fluida entre Roma y los pueblos sometidos. Las líneas de aceptación para sincretismos y asimilaciones religiosas que se encontrarán muy extendidas en el mundo romano, pudieron ser más fáciles desde un nivel doméstico. De hecho, no solamente habrá una expansión de religiosidad romana a niveles privados con cultos sincretizados (que se deben sumar a las propias divinidades que tuvieron un desarrollo en la esfera privada y doméstica), sino que con el tiempo también los mortales convertidos en héroes, incluso determinados seres humanos divinizados por sus extraordinarias categorías o virtudes, se unieron a las asociaciones de dioses en el hogar, como los emperadores hicieron a nivel público y estatal<sup>688</sup>.

Por supuesto, las distinciones entre público y privado han sufrido diferenciaciones a niveles geográficos, topográficos o materiales<sup>689</sup>. No se puede negar la importancia de los espacios cerrados, o menos abiertos al conjunto de la ciudadanía, como un lugar para el desarrollo de la “privacidad”. Por ello, el hogar en Roma marca un ejemplo perfecto para, si no la delimitación de espacios, sí al menos para la graduación de la dicotomía privado/público. Por ejemplo, las casas aristocráticas romanas ofrecían espacios para el desarrollo de funciones públicas, además del importante uso que se haría del *otium*<sup>690</sup> en

---

<sup>686</sup> BODEL, 2012, pp. 257-258.

<sup>687</sup> Hay una temprana asimilación entre Lares y Penates a nivel iconográfico, pero solo la representación “mixta” de los Penates aparece fuera de Italia, con la excepción de Delos, una región con mucha vinculación a Campania, donde un temprano ejemplo de pintura canónica de “*lar* bailarín” aparece en un hogar privado. Al norte de los Alpes habrá representaciones de algunas formas de religión domestica con estatuas de bronce y culto de Penates siguiendo un estilo romano hasta prácticamente el s. III d.C. Precisamente las diferencias entre los grupos iconográficos (con un trasfondo ideológico y religioso asumible), unido al sincretismo y la vinculación de Lares, Penates y otros entes presentes en el hogar, demuestran que la religión domestica evoluciona también. BODEL, 2012, pp. 259-261. Sobre el culto imperial en la región de los Alpes ver RÉMY, 2000, pp. 881-924.

<sup>688</sup> CERFAUX; TONDRIAU, 1957, p. 263.

<sup>689</sup> La obra referencial al respecto de los espacios cerrados y abiertos es WALLACE-HADRILL, 1988, pp. 43-97.

<sup>690</sup> *Otium* entendido como el término latino opuesto como negación a *negotium*, el cual significaba la no existencia de ocio. En los textos más arcaicos latinos el significado de *negotium* tuvo un significado positivo. Se observa una influencia clara del término a nivel etimológico en la palabra *otium* y en la *ἀσχολία* (*ascholíá*) griega, como opuestos. Corresponde en inglés a *business*, en alemán a *Geschäft*, en francés a *affaire* y en español a negocio. En J. Andreau, s.v. *Negotium* en Brill’s New Pauly. Antiquity volumes. Cfr con los términos *σχολή* (*Scholé*), por extensión el latino *Schola* o *Scola* y con *otium*, los cuales tendrían significados equivalentes en griego y latín, además de un amplio espectro de significado. Podrían indicar cualquier forma de tiempo libre entendido como el no empleado para el trabajo u otra actividad, así como el tiempo dedicado a personas o actividades diversas. Desde una perspectiva sociológica, el término también hace referencias al orden social grecorromano, vinculándose con las ideas anteriores y con las actividades de las élites aristocráticas. Referido en los idiomas actuales como *Leisure*



relación a las mismas. No obstante, estos planteamientos sí han dado por hecho otra serie de cuestiones que hasta hace poco tiempo apenas ha sido valorado por la historiografía, como son las consecuencias de la situación de los espacios dentro del ámbito urbano<sup>691</sup>. Es decir, tradicionalmente se ha considerado que los espacios públicos responden especialmente a los espacios monumentalizados, mientras que las viviendas de la ciudad son los espacios privados, lo cual deja a otros tipos de viviendas fuera de este marco y, además, plantea que la esfera pública tiene que responder a grandes estructuras, aspecto cuestionable para algunas opciones. De igual manera, la vinculación de lo privado, esencialmente con lo urbano, provocaba que el desarrollo del propio concepto, y su asimilación individual, respondiera a un desarrollo de los grandes centros metropolitanos<sup>692</sup>. Pareciese que el desarrollo del individuo moderno se amoldase a esa idea de privado o privacidad, para una gran cantidad de población, dejando fuera de dicha condición a los miembros pertenecientes a municipios de menor tamaño, como si las esferas no afectasen de igual modo a escala más reducida<sup>693</sup>.

Pero el mundo privado no se puede reducir únicamente a la perspectiva religiosa, y, desde luego, la división que actualmente se hace del mundo privado y público poco tiene que ver con la separación realizada en la Antigüedad<sup>694</sup>. Así mismo, el estudio al respecto de la misma es francamente peligroso. Desde el inicio en los estudios al respecto de la vida privada emprendidos por Aries y Duby, hemos comprobado lo complicado de marcar este espacio. Los extensos documentos para la investigación de este espacio no facilitan la labor, al encontrarse diseminados. Como los propios autores indican la delimitación del tema es compleja, sobre todo para evitar caer en los estudios generales y repetitivos sobre vida cotidiana<sup>695</sup>. En el caso concreto de este tema, está la

---

en inglés, *Muße* (*Musse*) en alemán, *loisir* en francés y ocio en español. En H-J. Gehrke; M. Heimgartner, s.v. *Leisure* en Brill's New Pauly. Antiquity volumes.

<sup>691</sup> ANDO; RUPKE, 2015, p. 4.

<sup>692</sup> Imprescindible recurrir al planteamiento desarrollado por ZANKER, 1992, pp. 46-47. Menciona el origen para la sociedad europea de la separación espacial y temporal, reduciendo tensiones políticas y personales de las villae como espacio para el desarrollo del ámbito privado frente al público, y donde los romanos podían realizar aquellas funciones lejos de las miradas y la tensión social existente en la ciudad de Roma. Por tanto se recurrían a las “casas de campo” para el esparcimiento. Es aquí además el momento de tensión y fricción entre *otium* y *negotium* generando en el sentido romano el deber provisto de una carga ideológica enorme.

<sup>693</sup> supra nota, p. 4.

<sup>694</sup> BOWES, 2008, pp. 12-13, en relación a las dificultades para delimitar ambos términos razón por la cual los investigadores plantean distintos términos o no se atreven a definirlo, habla de que el “privado” antiguo pudiera parecer más público que el equivalente actual. De hecho es tan dependiente del contexto que los estudiosos actuales lo entrecomillan para evitar esta definición. Aun así resulta complicado romper con la definición concreta de privado, es complicado romper con esa idea monolítica, además de que puedan no resultar importantes dichas categorías para la antigüedad. Sin duda lo privado, pese a ser relativo, es definible según Bowes solo a partir de la calificación y yuxtaposición al opuesto público. Lo privado ya sea antiguo o moderno no puede ser definido sino solamente se puede aproximar alguien a su análisis a través de una serie de comparaciones. La descripción del término es resbaladiza, aunque interesante, no obstante al final la definición a nivel histórico y dialectal de la privacidad hace imposible ser objetivo en la definición del concepto.

<sup>695</sup> ARIÈS; DUBY, 2001, p. 11-12.

particularidad de analizar la religiosidad privada que afecta a un culto de carácter público y estatal, quizás el que por excelencia pueda considerarse como tal en la sociedad romana. Este culto va a invadir, con sus particularidades, el mundo privado, familiar, individual en gran parte. Por supuesto, la definición y acotamiento del espacio privado sirve irremediablemente, como conocemos, en los intereses burgueses del XIX<sup>696</sup>, pero existe una serie de elementos que son anteriores y estarán presentes a lo largo de toda la historia, aunque no tenga ni ese significado ni una delimitación exactas. Partiendo del reconocimiento de que todo estudio histórico, por extensión humanista, tiene cierto carácter hermeneútico y, por tanto, se vuelcan postulados actuales a concepciones precedentes; para el análisis del culto imperial en el ámbito privado romano, vamos a adaptar la concepción antigua de la sociedad romana, con aspectos actuales para remarcar el espacio de análisis, así como sus características y desarrollo.

Ahora bien, esta división artificial no va a ser entendible dentro de la mentalidad y la sociedad romana, ante lo cual debemos complementarlo con un pensamiento contemporáneo, el cual aplicamos también al estudio aquí presente. Por supuesto existiría una actuación diferente desde dentro del hogar a fuera del mismo por parte de los individuos, pues la constancia directa en documentos nos demuestra cómo cada familia romana actuaba dentro de su hogar. Si se comportaba de manera independiente en sus actividades diarias afectaría también a las funciones religiosas. Así mismo todo este proceso se verá transformado cuando un nuevo régimen intente intervenir en las actividades religiosas, no directamente en las actitudes frente a cultos domésticos, pero si en la participación del dirigente en las mismas. El Imperio va a empapar todo. Es la pretensión del nuevo gobierno de llegar hasta lo más profundo de la sociedad romana, y en ello se encontraban sus lararios. Sin olvidarnos de un sistema clientelar que favorecía este desarrollo<sup>697</sup>.

Por supuesto, la absoluta privacidad no existiría por completo, ya que casi siempre estarían acompañados de esclavos o miembros protectores de los individuos, por supuesto si nos referimos a las clases más pudientes. Resulta conocido que los esclavos ataban hasta las sandalias que calzaban sus señores y dormían cercanos a sus lechos en caso de alguna necesidad o asistencia. Las excepciones se contemplan cuando sea absolutamente necesaria la intimidad para tratar alguna cuestión. Si corresponde al mero placer de disfrutar de la soledad, aspecto a tener en cuenta también, resultaba más habitual la presencia de esclavos, pues no eran tenidos en consideración. Incluso es habitual que las damas y señores saliesen acompañados de su *comites* o de su *custos* para moverse dentro de la ciudad<sup>698</sup>.

Además, está la presencia de los libertos, los cuales van a presentar una situación ambivalente y algo ambigua en sus relaciones personales con su antiguo patrón y

---

<sup>696</sup> *Ibidem* 2001, p. 13.

<sup>697</sup> ARIÈS; DUBY, 2001, pp. 100-104.

<sup>698</sup> *Ibidem* pp. 80-81; Dig. XLVII, 10, 1; 10,15 contempla la pena para aquel que alejase al acompañante de una mujer con la pretensión de acercarse a la misma, independientemente del motivo.

miembros de la familia<sup>699</sup>. Junto a posibles afectos personales, hay una prolongada unión por su pasado de esclavo, y además los casos paradójicos de ser hijos del señor, lo que les coloca en una posición “especial”, sino social al menos de vínculo sentimental<sup>700</sup>. Unido a ello está su situación dentro de la sociedad romana, si bien sin los privilegios de los ciudadanos libres, sí van a tener (en algunos casos, no todos) una posición económica holgada, permitiéndoles imitar las costumbres de las élites romanas pero no situarse en esa esfera salvo excepciones. No puede olvidarse tampoco el respeto que debían tener los clientes hacia su patrón cumpliendo con cierto tipo de *pietas*. La situación del ciudadano romano estará marcada en gran medida por su número de clientes, pudiendo darse el caso de libertos con mayor poder adquisitivo que su antiguo señor. No obstante, un aspecto es ineludible y es que tanto unos como otros lograban beneficio con esta actitud, no solo económico o de negocios, también político o como medio para subsistir. En cada caso dependiendo de las necesidades. Pero dicha situación no solamente se desarrolla en Roma, el mismo clientelismo se reproduce a nivel municipal y provincial, así como en medios rurales. De este modo, cada mañana los distintos clientes irán acercándose haciendo cola para ser recibidos por el patrón el cual les atenderá siguiendo una estricta jerarquía, además de entregarles la *sportula*<sup>701</sup>. Se observa un claro paralelismo entre el orden social romano en el sistema y en el ritual de relaciones interpersonales patrón-cliente<sup>702</sup>. En este mismo esquema de claras atribuciones políticas y económicas, se contempla la presencia religiosa, principalmente por los respetos hacia los antepasados del propio patrón.

El desarrollo a diferentes escalas del clientelismo romano, donde cada individuo ocupará un lugar acorde a su estatus y su relación respecto al patrón, tiene también un reflejo arquitectónico, presentando diferentes lugares de actuación dentro de la *domus* romana. No debemos pasar por alto que los espacios que presenta la casa muestran los desarrollos propios de la vida familiar y social. Hay miles de escenarios con una regulación en el grado de visibilidad, encontrando algunos abiertos al exterior, otros en parte y varios completamente reducidos a los miembros que habitan la misma. Es aceptable la variación privado-público para hablar de ella a distinta escala<sup>703</sup>. Junto a la *domus*, encontraremos otros lugares donde existe cierta privacidad, ya sea por estar

<sup>699</sup> La vinculación será legal y debían ser nombrados en el testamento *Gaius, Inst.* 3, 40-43. En el caso de las libertas manumitidas para casarse con su patrón, no tenían la posibilidad de divorciarse *Dig.* XXV, 7,1.

<sup>700</sup> ARIÈS; DUBY, 2001, p. 90.

<sup>701</sup> Se trata de una cesta romana *Isid. Orig.* 20,9, 10; *Petron. Sat.* 40 utilizada para las “compras” *Apul. Met.* 1,24-25 el término se utilizaba también para aquellas cestas o recipientes que contenían dinero o comida para los clientes (*Juv.* 1,95 f; *salutatio*). De ahí *sportula* pasará a referir la alimentación del público *Suet. Claud.* 21,4 o una cuota por los magistrados para sus actividades oficiales. Durante los siglos IV y V d.C., indicará las tarifas que cobraban los magistrados de la corte imperial por sus servicios *Cod. Iust.* 3,2, recogido en R. Hirschmann, s.v. *Sportula* en *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes.

<sup>702</sup> ARIÈS; DUBY 2001, pp. 93-96.

<sup>703</sup> *Ibidem*, p. 349.

integrada por una serie de grupos reducidos o por su poca apertura al exterior. Todo ello a diversos niveles<sup>704</sup>.

En la actualidad, tenemos una concepción más clara de lo privado y la privacidad. De hecho, si observamos el diccionario de la Real Academia Española (RAE), las tres primeras acepciones que tienen para privado<sup>705</sup> (del part. de *privar*; lat. *privātus*), son las siguientes: 1. adj. Que se ejecuta a vista de pocos, familiar y domésticamente, sin formalidad ni ceremonia alguna. 2. adj. Particular y personal de cada individuo. Y 3. adj. Que no es de propiedad pública o estatal, sino que pertenece a particulares. (Ejemplo: *Clínica privada*). Así mismo nos indica “en privado”. 1. loc. adv. A solas o en presencia de pocos, sin testigos.

Como se puede observar, hay presentes tres elementos claros en la primera acepción, algo que se produce en un espacio reducido, por lo que es observado por escasas personas, que tiene un carácter familiar y por supuesto resalta el aspecto doméstico, uniendo a ello la falta de formalidad o ceremonia, si bien esto último no es aceptable para la idea religiosa romana con una fuerte carga ritualista. Además, el culto imperial sí presentaba una serie de rituales, aunque la organización del mismo pudiera variar en cada lugar. Sobre la segunda acepción, se podría adaptar con matices, ya que, si bien es cierto que los cultos a nivel doméstico en Roma son de carácter particular y son desarrollados de manera personal por un miembro de la familia (habitualmente el *pater familias*), las obligaciones corresponden a un colectivo, en este caso familiar, y no solo se realizan de manera personal, sino en nombre de varios. Por otro lado, los cultos privados independientes a los familiares que se desarrollarán en Roma, sobre todo unidos a corrientes místicas, cultos orientales en general o el cristianismo posterior, van a tener una relación más íntima y personal entre el receptor y el destinatario; incluso como se observará determinadas personalidades, entre ellas emperadores, tienen una aproximación espiritual hacia ciertas personas, héroes o seres sobrehumanos que destacan por sus extraordinarias actitudes o por tener un apego sentimental hacia ellos.

Las propias corrientes intelectuales y religiosas influidas por las ideas helenísticas y orientales, van a cambiar el panorama del ámbito privado a nivel religioso en Roma. Tanto es así que no vamos a poder entender lo privado desde la perspectiva de la religión en la sociedad romana ya como algo puramente doméstico, pues grupos más amplios de población se van a reunir para desarrollar su religiosidad y sus experiencias vitales en comunidades. Ya sea de manera apartada o a través de organizaciones. En las mismas el propio culto al emperador jugará un papel importante.

---

<sup>704</sup> Siguiendo este planteamiento y la opinión de BOWES, 2008, p. 13. El reducir el concepto de privado aparte de resultar imposible y siendo relativo, se debe asumir la necesidad de abrirlo en la definición como una categoría solo a priori, rompiendo así mismo con anacronismos y describiendo una idea de privado para la antigüedad de mayor amplitud y permeabilidad. En este sentido la autora lleva el análisis de espacios privados a escenarios más amplios como tribunales, la corte imperial o el senado, por supuesto durante un periodo tardío, pero igual de aceptable a nivel metodológico. Es interesante porque durante toda la obra utiliza el concepto de *Ancient Private*.

<sup>705</sup> Referente al artículo enmendado del diccionario de la RAE en su avance de la vigésima tercera edición.

En relación a la tercera acepción se encuentra una aproximación algo más cercana a la consideración jurídica establecida en el derecho romano. La idea de que aquello que no es de propiedad pública o estatal y, por tanto, es establecido y fomentado por particulares a través de su propio dinero, forma parte de la iniciativa privada y entra en este campo, es algo extendido. Por ello encontramos dos campos semánticos para “privado”. Por un lado, aquello que se refiere a un lugar espacial y de desarrollo, y por otro lo correspondiente a una iniciativa que parte de una persona o una sociedad, donde la “inversión” no parte de dinero público o estatal. Ambos pueden ser complementarios.

En última instancia, sobre la locución adverbial “en privado”, tiene vínculos con la primera acepción indicada, relacionándose con una actividad reducida en número de miembros. Ahora bien, ¿los grupos de creyentes que se reunían para adorar a determinada divinidad en lugares apartados y que podían llegar a ser un grupo amplio dejan de ser considerados cultos privados?, podría considerarse así, ya que no presentan una inversión pública, aunque muchos de ellos no se celebren a nivel familiar o doméstico. Determinados cultos van a romper la preconcepción doméstica, aunque en la práctica actúen como una “gran familia”. Por otra parte, ¿algunas de las asociaciones, así como los *collegia*, pese a una cierta función social que es a vista de pocos, entrarían como cultos privados?, en cierta manera podría ser así, pues el dinero suele partir de una iniciativa privada (los propios miembros o dinero destinado del emperador directamente); en muchos otros casos (sobre todo relacionado con libertos o esclavos imperiales) han pertenecido a una familia, y finalmente si se produce en un recinto destinado a esa agrupación únicamente.

Partiendo de estas premisas se puede delimitar el radio de acción del culto al emperador en un ámbito de carácter privado. Produciéndose a nivel individual por diferentes personas, también dentro de los hogares o a un nivel doméstico general, así mismo a través de agrupaciones, colegios y grupos de *cultores* y, por último, en relación a determinadas fiestas y cultos que se desarrollarán dentro de límites domésticos pero que entran en contacto directo con desarrollos religiosos públicos, combinando ambas esferas. Estos casos van a presentar un modelo “mezclado” pues vinculan a divinidades del ámbito doméstico-privado con festividades públicas, permitiendo un proceso social de agrupación (a diferentes escalas, rural, urbana...) pero siguiendo modelos clientelares, que copian la estructura familiar a un nivel global. De este modo, se encontrarán casos donde un altar empotrado en un domicilio esté de cara al exterior, permitiendo adorar a figuras vinculadas a una familia por parte de un grupo más grande de personas que se agrupan en zonas, territoriales o de influencia<sup>706</sup>. Extensible esta idea a la figura del emperador, que se entroncará con Lares, Manes, Genios o Penates copiando modelos. Será tal el interés por parte del emperador de llegar a todos los niveles que se producirá una dualidad en el desarrollo del culto imperial; no solo se establece a nivel estatal (el cual imita modelos de religiosidad privada) sino que habrá

---

<sup>706</sup> Se desarrollará de manera más amplia a lo largo del capítulo 4 en relación a la ordenación territorial de los espacios urbanos y rurales gracias a estos altares. Por ejemplo, los denominados por (Bowes, 2008, pp. 34-36) como “templos-villa”.

un proceso paralelo dentro de los hogares y espacios reducidos del mundo romano, donde la figura imperial tendrá presencia destacada.

Por todo ello, cuando en nuestra concepción actual se emplean como sinónimos de privado términos como: particular, personal, íntimo, secreto, individual, interior o familiar, para el caso de la religión se deban de utilizar de manera matizable. La razón corresponde a lo argumentado anteriormente pues, aunque se traten de cultos en cierto modo particulares y que responden a una creencia personal, se pueden realizar de modo grupal, no solo individual. Aunque tampoco en un espacio interior, si aceptamos los cultos rurales con pretensiones de aglutinamiento social y comunitario, así como más allá de lo familiar, ya que integran a personajes de determinados grupos sociales, aún existiendo una intencionalidad de creación de vínculos parecidos a los de una familia. Así mismo, el aspecto de secretismo no tiene por qué ser vinculante, dado que, aunque se desarrolle en un nivel apartado pueden ser prácticas perfectamente conocidas, incluso una obligación en algunos casos, eminentemente referidos al ámbito doméstico.

Por lo tanto, la concepción referida a privado, para el caso de la religión romana debe ser más abierta, tratando de romper la carga semántica imperante en la actualidad y admitiendo, como se planteó en líneas superiores, una aceptación de que las esferas privada y pública, respecto a la sociedad romana, están difuminadas y por tanto son difíciles de separar por completo. No obstante, asumiendo estos matices y explicando de manera clara las características de la privacidad en Roma, con asunciones contemporáneas, se desarrollará un plano para el análisis del culto imperial en éste ámbito.

### 3.4. LA CASA ROMANA COMO CENTRO RELIGIOSO

La casa romana va a ser el principal centro de religiosidad privada (que no único), pues se celebran allí los cultos familiares, a través de los objetos destinados a estos ritos y con un carácter sagrado, y orientados a los entes y divinidades que se encuentran allí, incluyendo a los antepasados. Es la máxima expresión física de los cultos privados, englobando a los domésticos, y por tanto está considerada como un espacio sagrado<sup>707</sup>. La propia arquitectura romana se encaminará a conformar un espacio alrededor del ritual, y se llegará a entender la casa romana como un templo o como el propio foro<sup>708</sup>. Dentro de la *domus* vamos a observar cómo se mueven las diferentes divinidades y espíritus a los cuales hay que aplacar, y también la necesidad de evitar cualquier

---

<sup>707</sup> Se ha comparado el límite de la *domus*, que marca la separación entre espacio público y privado constituyendo un auténtico límite, jurídico y sagrado, con el *pomerium* de Roma. WARDE FOWLER, 1911, pp. 75-77, PÉREZ RUÍZ. 2014, p. 76, Seguiría el concepto de *templum*. De hecho los espacios de tránsito en origen resultaban lugares de peligro, ante lo cual existían las divinidades de tránsito o paso entre zonas Cic. *ND* 2,27 y 67 acerca de Jano.

<sup>708</sup> CLARKE, 1991, p. 1 Cfr BROWN, 1961, p. 9. ZACCARIA, 1995, p. 371 habla en concreto del atrio del hogar como un foro en miniatura.

sacrilegio<sup>709</sup>. De este modo, encontramos que muchas festividades de carácter funerario, o destinadas a los antepasados, se realizan en el hogar con la pretensión de satisfacer las necesidades de ultratumba<sup>710</sup>.

Con el paso del tiempo, la religión privada dejaría de estar enmarcada en el espacio doméstico, aunque bien es cierto que la inmensa mayoría de la misma sí corresponde a este lugar. En la actualidad diferenciamos entre un elemento y otro, también por el cambio conceptual religioso contemporáneo; pero en la antigua Roma religión doméstica y hogar son inseparables<sup>711</sup>. Incluso hoy en día, pese a las matizaciones en retrospectiva temporal, es inevitable asumir este hecho. Es decir, la casa se constituye como lugar de vivienda (otorgando un amplio sentido, desde cuestiones sociales y habitacionales hasta económicas), donde se responde a las necesidades vitales de los cohabitantes, en cualquiera de sus sentidos, incluyendo algunas obligaciones como son las religiosas; las mismas permiten una integración familiar<sup>712</sup>. Pero no es el único elemento de la religiosidad familiar, que se complementa con los cultos y ritos funerarios, que se realizan generalmente fuera del domicilio<sup>713</sup>. El conjunto de ambas sí puede integrar a toda la religiosidad familiar. Además, el surgimiento posterior de otros cultos, permiten abrir el abanico acerca de la religión privada a más espacios y conceptos aparte del familiar.

En cualquier caso, la *domus* es identificable con el propio concepto familiar en tanto que existe una modulación de ambos conceptos a un desarrollo espacial, en el cual cada miembro va a disponer de un espacio y una actividad en mayor o menor peso, incluyendo a los esclavos<sup>714</sup>. Así mismo, la propia evolución histórica romana permite

---

<sup>709</sup> El empleo por parte de Cicerón del término *sanctus* para referirse al hogar como ese espacio sagrado (*locus sanctus*) lleva consigo toda la carga semántica correspondiente a la palabra y su aspecto jurídico inherente como bien defienden DUBOURDIEU; SCHEID, 2000, pp. 60-61.

<sup>710</sup> Las principales corresponden a *Compitalia*, *Parentalia*, *Lemuria*, *Feralia*, *Rosalia* y *Caristia*, junto a las propias de cada familia o individuo.

<sup>711</sup> PÉREZ RUÍZ, 2014, p. 74, al respecto hace una interesante reflexión sobre los conceptos básicos empleados en relación a la casa aristocrática romana (*aedes*, *domus* y *oikos/oecus*) desarrollados por GROS, 2006, pp.20-21, entendidos como: espacio religioso, sede de la familia y lugar de reunión social. La indicación es solamente aplicable al mundo aristocrático, aunque cualquier hogar romano de otra condición social aglutinará algunas funciones, indiscutiblemente el espacio religioso y el familiar en cierto modo, los cuales dependerán también de las interrelaciones con otros miembros y la cuestión clientelar. En relación a ésta última encontramos también la importancia de la reunión social, pudiendo recibir en la casa (más modesta) la presencia de invitados o amigos a una escala menor, o “haciendo vida social” fuera del domicilio en un entorno de vecindad, sin olvidar el traslado hasta casa del patrón si corresponde. Para comprender las variedades de hogares y su nivel social muy interesante la aportación de (Clarke, 1991), en concreto el capítulo I denominado de modo elocuente: *Space and Ritual in Domus, Villa, and Insula, 100 B.C- A.D. 250.*, (pp. 1-29).Cfr BALCH; WEISSENRIEDER, 2012. En una completa colección de trabajos, se adentran en la división entre *domus*, *villa* e *insula*, así como su reflejo literario.

<sup>712</sup> WALLACE-HADRILL, 1988, p.13.

<sup>713</sup> No todos, ya que hay rituales específicos para purificar la casa. Al respecto LINDSAY, 2000, pp. 152-173.

<sup>714</sup> Cada lugar de la casa podía presentar capillas para divinidades domésticas, WARDE FOWLER, 1911, pp. 96-102.

una modificación de la idea de hogar y de la familia en sí misma, como han apuntado diversos autores<sup>715</sup>; resulta innegable que la familia romana primitiva no se asemejase a la republicana, y sufriera cambios durante el Imperio que pueden ser más o menos apreciables.

Junto al carácter más simbólico asimilado a la concepción familiar está, como se indicó anteriormente, la casa romana como elemento físico (englobando los distintos tipos de vivienda que existían en Roma). De modo que cada individuo tiene su espacio en la propia *domus*, la cual va a marcar delimitaciones, no solamente en actividades sociales y económicas sino también en las religiosas. El propio hogar presenta en la puerta, su entrada, el inicio de este acceso hacia lo privado respecto de lo público<sup>716</sup>. Es el límite para la salida de los esclavos sin el permiso del *dominus* (como se indica en casa de Trimalción<sup>717</sup>) o es también el punto que preserva la propiedad privada (alejando el término de los postulados modernos), así como la moralidad<sup>718</sup>. De hecho, la compartimentación de la entrada, hasta incluso en tres partes, refleja un carácter diferenciado y jerarquizado de prácticas e incluso de privacidad<sup>719</sup>. Luego vestíbulo y sucesivas estancias con mayor carga de reducción espacial y personal. Por supuesto, la variedad de casas plantean alternativas y un desarrollo no lineal en las pautas de conducta sobre las relaciones clientelares<sup>720</sup>. No obstante, la presencia en las viviendas de mayores dimensiones<sup>721</sup>, y por tanto pertenecientes a familias de mayor presencia

---

<sup>715</sup> PÉREZ RUÍZ, 2014, p. 74 recurre a SALLER, 1984, p.343-355 quién hace referencia al diferente empleo de *domus* y *familia* para indicar con mayor o menos amplitud los componentes de la misma, desde la nuclear hasta la más amplia. Así como el aspecto simbólico del estatus de su misma.

<sup>716</sup> La vida romana estuvo marcada por rituales no solamente en la esfera privada del hogar, sino también en el espacio público. El mundo del ritual mismo se extendió en el ámbito privado porque los romanos tendieron a pensar en este mismo espacio de la casa en términos del ritual o actividad del espacio doméstico. Pero la casa romana fue un espacio también de vida pública. CLARKE, 1991, p. 2 Cfr WALLACE-HADRILL, 1988, pp.55-56.

<sup>717</sup> (Petron. *Sat.*, 28, 7) sobre un letrado en la puerta de la casa de Trimalción con la siguiente inscripción: “Todo esclavo que salga a la calle sin permiso del dueño recibirá cien latigazos” Traducción de RUBIO FERNÁNDEZ, 1988, p. 54)

<sup>718</sup> ARIES, DUBY 2001, p. 346. Sobre el desarrollo de la *salutatio* por parte de clientes (referidos a diversos sectores incluyendo esclavos, libertos o hijos emancipados) al *patronus* (también ejerciendo de paterfamilias) quienes realizaban la ronda para asegurarse política o económicamente seguridad vid. (Clarke, 1991, pp.2-4) Cfr A. Von Premersteins, s.v. Clientes en *RE*, IV.1, pp. 23-55; WISEMAN, 1982, pp. 28-31.

<sup>719</sup> CLARKE, 1991, pp. 2-3, analiza el espacio y el ritual en la *domus* patricia. Se sirve del estudio sobre Vitrubio que realiza BEK, 1989, pp. 168-170; para hablarnos de la distribución de los espacios, desde la entrada, fauces, *atrium*, salón central (o *central hall* como lo denomina), *tablinum*, *impluvium*, etc.; organizados todos el interior de la casa. Plantea el esquema del eje central de la *domus* basado en: fauces-*atrium*-*tablinum*.

<sup>720</sup> A este respecto se hace una comparativa entre los distintos tipos de viviendas romanas siguiendo la tradición arquitectónica de Vitrubio, sin oponer unos tipos a otros, sino sirviendo para explicar las funciones existentes en cada una de ellas vinculadas a las relaciones clientelares. ARIÈS; DUBY, 2001, pp.345-359.

<sup>721</sup> Existe una clara influencia griega en el desarrollo del peristilo en las *domus*, que además significará la ampliación de las casas y las habitaciones. WALLACE-HADRILL, 1988, pp. 43-97 determinó la



social y/o económica, o de diferentes habitaciones destinadas a funciones diversas en relación a la actividad clientelar; ponen de manifiesto que sí hay una delimitación no solo física, sino también social en las relaciones cliente/patrón. Así, a partir del peristilo podemos encontrar toda una serie de estancias como lugares de recepción que estarán decoradas siguiendo el sentido estricto de su función y reflejo de las actividades socio-económicas de cada lugar, que bien pudieran estar en estrecha relación con las vinculaciones de respecto al *dominus*<sup>722</sup>. Por supuesto, no se debe pasar por alto la importancia de la mesa y la alimentación en el juego clientelar, pues no se servirá por igual, en espacio, tiempo y cantidad/calidad, a cada individuo<sup>723</sup>. A este respecto, el patrón delimitará de manera clara esta situación. Así mismo la mesa sirve para establecer las acciones familiares y las relaciones entre los propios miembros<sup>724</sup>.

Las relaciones clientelares van a responder no solamente a un intercambio de “servicios” o interés mutuos, sino a una obligación tanto del patrón como sus individuos dependientes<sup>725</sup>. Estas ceremonias van a partir de postulados también religiosos, y los mismos pueden contemplarse en representaciones de carácter figurativo, donde además de observar la actuación hacia el señor, se establece de manera simbólica la dependencia económica hacia el *dominus*<sup>726</sup>. Dicho desarrollo puede contemplarse plenamente durante el Bajo Imperio donde el poder del patrón está plenamente desarrollado en miles de funciones, y donde además puede observarse el caso paradigmático de creación de recintos destinados exclusivamente a estas funciones, como son las denominadas basílicas privadas. Las mismas estarán destinadas a prácticas ceremoniales unidas a la relación cliente-patrón<sup>727</sup>.

---

jerarquía de espacio, desde lo público a lo privado, como reflejo de la estructura social romana hasta los inicios del imperio Cfr CLARKE, 1991, p.12.

<sup>722</sup> BOWES, 2008, p.12, hace referencia a los diferentes espacios de la casa, desde el atrio como lugar que desde la mañana presenta diferentes atribuciones de mayor o menor impacto público y social, además de ser el espacio por excelencia ocupado por clientes y para la admiración pública al *dominus*, quedando por la tarde cerrado a la comunidad y abierto a las actividades femeninas, como la hilandería. Así mismo el espacio más privado del hogar sería el *cubiculum* o dormitorio, pudiendo ser usado para cenas o debates políticos, diferenciado de otros espacios para eventos sociales en la casa romana como el comedor o las “salas de recepciones”. Frente a la presencia del *paterfamilias* sentado al final de *tablinum*. En algunos casos se ha relacionado con su posición de control, como los harúspices en su colocación en el templo. CLARKE, 1991, p. 6) y cit. DRERUP, 1959, p.148, BROWN, 1961, pp.14-15 Cfr PALLOTTINO, 1975.

<sup>723</sup> CLARKE, 1991, p. 17; el Banquete como elemento importante y representativo de la organización social, si se hace mal en sus partes y colocación de lugares, puede traer consecuencias, cit. Hor. *Sat.* 2.8.18-41. Cfr. A. Mau, s.v. *Convivium* en *RE* IV, pp. 1201-1208, Cfr A. Hug, s.v. *Triclinium* en *RE* VII-A, pp.92-101; SMITH, 1975, pp.66-67.

<sup>724</sup> CLARKE, 1991, pp. 359-372.

<sup>725</sup> Sobre las obligaciones contraídas por Apuleyo que le llevan a desarrollar su boda en su casa de campo Apol. 87.

<sup>726</sup> El espacio visual en las *domus* es fundamental, sobre todo en el desarrollo iconográfico entre las élites, mostrando la posición del señor del hogar y su situación social. (Clarke, 1991, pp. 13-23) Cfr. (Bek, 1980, pp.183-185), (Wallace-Hadrill, 1988, pp. 61-64), (Drerup, 1959, pp. 145-161).

<sup>727</sup> (Ariès; Duby, 2001, pp. 373-378).

Así mismo, cabe recordar que no solo existían viviendas aristocráticas en Roma, sino de más tipos, tanto a nivel urbano como rural, destacando las *insulae* y las *villae* entre las mismas, junto a una mayor diversidad<sup>728</sup>. No obstante, el poco tratamiento que suelen tener las viviendas de clases por debajo de las élites no debe impedir considerar que en las mismas se produzcan también de modelos de imitación, o simplemente un desarrollo de la religiosidad a su manera<sup>729</sup>.

Existen más lugares de cierta privacidad en el hogar romano, entre los mismos estará indiscutiblemente el dormitorio donde, si bien no se produce el contacto entre cliente y patrón, sí existe una aproximación en algunos casos, y fruto de la intimidad, entre el individuo y algunos antepasados. Así, puede suceder que tenga cerca de su cama algunas pequeñas estatuillas a las cuales pedirá protección, consejo o venerará por cuestiones de índole personal. Incluso en los viajes o traslados a otros lugares cierta cantidad de estatuillas podían acompañar a los miembros de la familia. De hecho, el dormitorio puede considerarse respecto al resto de recintos del hogar, el de mayor privacidad. Tratándose del espacio reservado a la familia y más restringido a los extraños. De este modo, era habitual que en el mismo se habilitasen pequeños altares destinados a cultos de carácter doméstico y, sobre todo, personal<sup>730</sup>. Por consiguiente, las divinidades asociadas a este espacio, presentarán un aura de sacralidad y de veneración diferente respecto a otros espacios fuera de dicho lugar<sup>731</sup>.

Precisamente, la sociedad romana va a tener como uno de sus elementos centrales de religiosidad el culto a los antepasados, así como a otra serie de divinidades o seres de carácter extraordinario que van a pulular y cohabitar con los miembros de la familia dentro del hogar. Estos seres de carácter divino, o pertenecientes al más allá, van a estar

---

<sup>728</sup> Amplios estudios sobre las *villae* y sus características y evolución en CLARKE, 1991, pp. 12-22, así como para la Villa de Oplontis (o Popea) CLARKE, 1987, pp. 293-294, figs. 1-2, Scully, 1969, pp. 210-212. Similar al proceso de pérdida y aparición del axis en el santuario de Fortuna Primigenia de Praeneste: DE FRANCISCIS, 1975, pp. 9-10; sobre pinturas: BERGMANN, 1991, pp. 49-70; acerca de *villae* como plataformas para destacar y ser un ejemplo de admiración a nivel local en PURCELL, 1987, pp. 202-203, MAIURI, 1931, pp.37-40, pp.99-101. Sobre la importancia de los jardines como representación en JASHEMSKI, 1993, pp. 306-314.

<sup>729</sup> En relación a las casas de “clases medias” y “clases bajas” como denomina CLARKE, 1991, p. 23-25, indica que en las primeras hay un intento de copiar las villae pero en “miniatura” siguiendo patrones parecidos (*The villa as model for middle-class houses*) Cfr ZANKER, 1979, pp. 460-523. Sobre referencias culturales se encuentran sobre todo a Diana, pero también a Mercurio, Marte o Saturno ZANKER, 1979, pp. 470-480. Así mismo realiza una referencia a la famosa casa de Octavio Quartio donde habría alusiones a estatuas y frescos que trataban ciclos míticos y religiosos. cit. D'ARMS, 1970, p. 44; Respecto a las viviendas de clase baja, forman parte de la clientela de clases superiores y estarían formadas por gente como libertos, artesanos o propietarios de pequeños negocios, los cuales vivirían en casas pequeñas con espacios alrededor de un atrio cubierto y rodeado de habitaciones. Clarke considera que es más difícil encontrar espacios propiamente dichos para que estuvieran dedicados a los cultos, aunque no evita su existencia (por ejemplo se puede considerar que estuvieran contruidos con materiales perecederos, se tratasen de altares portátiles, etc.). Cfr JUNG, 1984, pp. 73-77.

<sup>730</sup> Suet. Dom. 17, 2; H.A. Ant. P. 12, 5; Marc. 7,3 ; Sev. 23,5.

<sup>731</sup> FERNÁNDEZ VEGA, 1999, p. 366.

sofocados por una serie de oscuros rituales que forman el centro de la religión doméstica y privada (en sentido más amplio) romana<sup>732</sup>.

La composición de dichas entidades, conocida tradicionalmente por la investigación vinculada a los cultos privados romanos, estará compuesta por Lares, Manes, Penates y Genios así como otra serie de advocaciones de carácter tanto positivo como negativo, que demuestran el fuerte desarrollo e implantación de los cultos de carácter privado<sup>733</sup>. Algunos de los mismos con una fuerte vinculación personal, mientras que otros serían colectivos. En cualquiera de los casos parece clara su relación con una futura religión pública desde orígenes primitivos y oscuros en el interior de los hogares. Por supuesto, la existencia de cultos públicos no se debe explicar únicamente con una asociación lineal desde la religiosidad privada, pero aporta un sentido a ciertas conductas futuras. Es decir, que desde la religión doméstica se abran cultos a espacios más extensos y sociales.

De este modo, encontramos en el propio proceso evolutivo de las principales figuras que reciben culto en la religión privada una expansión. Esto no es incompatible con su permanencia privada, pues mientras se mantiene su desarrollo doméstico encontramos una corriente paralela abierta al ámbito social-estatal y por extensión urbano-rural, dependiendo el lugar de actuación. Por tanto, mientras hay una evolución general de los cultos que van a formar parte de la religión romana tradicional y pública, encontramos también la integración a este vasto campo de elementos pertenecientes a la religión considera doméstica o privada. Estos van a estar presentes desde los orígenes de Roma y se van a mantener hasta prácticamente el fin de sus días.

Esta propia evolución va a repercutir en la religiosidad romana y en una plasmación de festividades que, pese a tener una vinculación directa con cultos familiares, van a constituirse como “nacionales” integrando a toda la comunidad en su celebración. Quizás por este motivo, junto con los valores tradicionales que están inmersos en su esencia, sirvieron para su empleo propagandístico y de influencia a la figura imperial.

Por ejemplo, son conocidas las diversas teorías respecto al origen de los Lares romanos. En este sentido encontramos un proceso calcado al expuesto en las líneas superiores, donde de un antecedente doméstico e interno se establece una expansión pública y externa<sup>734</sup>. Hay que asumir, no obstante, la oscuridad en sus orígenes y una existencia poco definida en algunos aspectos.

---

<sup>732</sup> Acerca de los orígenes oscuros de las divinidades de vertiente doméstica en GIACOBELLO, 2008, p. 38.

<sup>733</sup> En el atrio se realizarían algunos rituales familiares, los denominados *sacra privata*. Las imágenes de los antepasados estaban en el mismo. De hecho, Vitrubio *Arch.* 6.3, 6 habla de *imagines maiorum*. Por su parte, los Penates, en plural, son indefinidos y presentes en los lararios de Pompeya. Los Lares fueron más importantes debido a los descubrimientos en los *lararia* de Pompeya y Herculano, y son representados por dos jóvenes. Suelen llevar *rhytones* y aparecen bebiendo de una cornucopia. Clarke, 1991, pp. 7-8.

<sup>734</sup> WISSOWA, 1912, p. 167.

La relación cultos domésticos y religión pública está presente en la sociedad romana desde los mismos inicios, formando parte incluso de algunos mitos de carácter fundacional de Roma<sup>735</sup>. Ello contribuye a comprender la importancia de los mismos dentro de una sociedad, sobre todo primitiva, que va a permanecer en la mentalidad colectiva aunque el sentido quedase difuminado. Es muy habitual que los propios romanos no supieran el origen de algunos de sus mitos o tradiciones, pero eso no impedía que se siguieran realizando<sup>736</sup>.

El aspecto interesante de la evolución de los cultos primitivos se encuentra en el propio proceso de los mismos. Bien es cierto que no hay un punto en común entre los diferentes investigadores sobre el origen de todos ellos, pero se observan una serie de pautas. La pretensión del presente trabajo de investigación no es el de solucionar y aclarar los propios orígenes de los cultos domésticos o privados, sino mostrar que sus características son útiles para dilucidar algunas cuestiones futuras que se van a producir y encontrar en ellas motivos para su empleo por parte del estado imperial.

Los Lares supusieron un paradigma para esta causa, pues las diferentes teorías acerca de sus orígenes incluída su evolución a nivel estatal, y permiten entender perfectamente la razón de su utilización por parte imperial. Los distintos planteamientos desarrollados por la historiografía, desde las hipótesis de un origen agrario y de divinidades protectoras de lugar<sup>737</sup>, a los planteamientos que los relaciona con espíritus de los antepasados<sup>738</sup>; no nos deben desviar del trasfondo, y este es su fuerte carga doméstica, independientemente de su oscuro inicio, la cual indica la presencia de los Lares en los hogares romanos siendo indiscutible<sup>739</sup>. El establecimiento de los Lares en los hogares romanos, atestiguada desde los principios, independientemente de su desarrollo fuera o dentro, demuestra la importancia que tendrán dentro de la sociedad y su evolución a nivel social dentro del mundo romano.

---

<sup>735</sup> DE MARCHI, 1896, p. 37.

<sup>736</sup> Los anticuarios romanos se esmeraron en buscar un origen y rebuscar sobre los inicios de las costumbres romanas, realizando sucesivos planteamientos sobre cultos y tradiciones. Así como la fosilización de cánticos u oraciones en un latín muy arcaico desarrollado por los Salios.

<sup>737</sup> MAIURI, 2013, p. 35.

<sup>738</sup> SAMTER, 1901, pp.105-123.

<sup>739</sup> Los Lares estarán flanqueados con el *Genius* del *paterfamilias*, es su espíritu protector, con toga, la patera y cornucopia en ocasiones. Además se celebraba el *lectus genialis*, en la cama y también el aniversario del nacimiento del *paterfamilias*, HARMON, 1978, p. 1595. Cabe destacar la presencia de *Lararia* en algunos lugares específicos de la casa, BOYCE, 1937, pp. 1557-1591. Sobre todo en esquina del atrio, en cocina con altares incluidos y estatuas o pinturas con dos Lares, Genios, símbolos de buena fortuna o la serpiente. Los Lares recibirán todo tipo de ofrendas, incienso, uvas, grano, vino, frutos, miel, y a veces sacrificio de sangre, ORR, 1978, p. 23. Incluso situaciones importantes de la vida cotidiana de la familia estaban orientadas a estos espacios para celebrar por ejemplo el tránsito de niño a hombre con la *solemnitas togae purae*, es decir, ponerse la *toga virilis*, el dedicar su primera barba o la celebración del futuro matrimonio de una niña, la cual después asumiría sus funciones como *materfamilias*. Prop. 4.1.131-132.; Pers. *Satiras* 5.30-31. ORR, 1978, p.10. El atrio con imágenes ancestros, y Lares y Genios en el *lararium*, es el centro de adoración familiar y donde se recibe a los clientes. Cfr CLARKE, 1991, pp. 9-12).

En relación a las teorías expuestas por la historiografía preocupada por la naturaleza de los Lares, encontramos que hay una vinculación directa con el ámbito agrícola y con el mundo doméstico. Los mismos serían adorados a través de los *compita*<sup>740</sup>, donde poseían una serie de lugares de culto (parecido a las *sacella*, *aediculae*, *arae* o cualquier otro tipo de capilla, habitáculo o recinto para el culto, de los cuales se utilizan en los domicilios romanos), en lugares de cruces de caminos, de lugares de habitación, etc. Estas “divinidades” que servían de protección<sup>741</sup> con un carácter limítrofe no solamente estarán reducidas a dicho espacio, sino que tendrán una presencia en cualquier ámbito del mundo romano<sup>742</sup>, ya sea a nivel marino, vial...; esta existencia de carácter protector en espacios no urbanos encaja perfectamente con la primitiva religión romana, donde encontramos divinidades ctónicas, de carácter agrícola, con una fuerte carga ritualista (elemento que no se pierde en el mundo romano), unido a características apotropaicas, incluso con cierto aspecto animista, que llevó a algunas interpretaciones excesivas sobre las primeras sociedades romanas y su religión.

Existirán vinculaciones más o menos directas con algunas divinidades romanas como Marte, Júpiter, Jano o Quirino, incluso *Bellona* o Silvano, lo que demuestra el origen tan arcaico<sup>743</sup>. Sin olvidarnos por supuesto de la festividad de las *Compitalia*, sobre las que habrá referencias más adelante por su importancia en el Imperio. De este espacio, al desarrollarse la sociedad romana, se producirá una transformación de divinidades de lugar a otras de carácter puramente doméstico. Se unen a ello el contacto entre propiedades, donde el límite de un Lar entra en contacto con el del vecino, produciéndose esta necesidad de creación de otros. Es necesario separar entre las funciones exclusivamente domésticas y otras de carácter estatal, lo que implica una duplicidad entre Lares dentro del hogar y Lares de todo el Estado<sup>744</sup>.

La relación con dioses puramente domésticos demuestra su importancia dentro del espacio familiar, donde van a ser venerados junto a otras divinidades, en el mismo recinto y con un papel destacado por parte de los esclavos familiares quienes se acogen

<sup>740</sup> *Compitalia* HARMON, 1978, pp. 1594-1595. Los Lares compitales protegerían a la familia entera, incluyendo a los esclavos. CLARKE, 1991, p.9.

<sup>741</sup> ARONEN, 1989, p. 71 Cfr Tib. I, 1, 19-20 hace referencia a los Lares como *agri custodes*.

<sup>742</sup> WISSOWA, 1897.

<sup>743</sup> Vinculaciones con Marte, en sus atribuciones primitivas agrícolas, en FRAZER, 1929, pp. 397-403. Así como con Silvano en PETRUSEVKI, 1967 Cfr. CARANDINI, 1997. En relación a *Consus* que suele aparecer junto a otra divinidad oscura Ops, en vínculo con el *penus* en TORELLI, 2000, p.65. Así como las relaciones con Júpiter, Marte y Jano en Cato Agr. 132-141. Cfr con la *devotio* de *Decius* en Liv. 8, 9, 6. Incluso la relación con divinidades del ámbito “salvaje” como el propio Silvano, Pan o Fauno en J.A. Hild, s.v.Lares en *DAGR. III.2.*, pp. 937-949. BULARD, 1923, pp. 463-465 quien muestra la relación en las pinturas de los lararios de Delos entre Lares y Silvano Cfr *CIL VI*, 646. Epígrafe dedicado a *Silvano/Lari agresti*. O en Ostia un ara en la cual se representa a dos Faunos sobre sítulas junto a dos Lares y encabezando la escena la figura de Hércules. CALZA 1916.

<sup>744</sup> La separación entre un Lar o dos Lares en relación a la transformación del *Lar familiaris*, seguramente por la asimilación con los Lares públicos de las compitales o *praestites*, donde se asimilaban a los dioscuros y por tanto con cuestiones fundacionales. GIACOBELLO, 2008, pp. 52-54, pp. 95-96. Lar: *Tib. I* 3, 34; Lares: *Tib. I*, 1, 19-20.

a su protección también<sup>745</sup>. Incluso parece que se les permitió la participación en el culto o el poder adorar ellos mismos en determinadas circunstancias<sup>746</sup>, además de poder disponer de un espacio en los hogares romanos donde tener un altar propio (normalmente incrustado en la cocina o lugares muy concretos<sup>747</sup>). De tal manera que disponemos de dos espacios diferentes donde la presencia de los Lares está atestiguada; por un lado, el hogar y por otro lado, a nivel más amplio, en el conjunto de la comunidad (donde va a tener una presencia atestiguada a nivel rural, ya que a nivel urbano dichas características pudieron haberse difuminado en favor de otras entidades y dioses de carácter cívico).

Dichos planteamientos son complementarios con la propuesta del surgimiento de los Lares. Se produce a partir del espacio funerario, donde el *Lar familiaris* aparece. Algunos autores han considerado que el origen del mismo estaría dentro del hogar y no en los *compita*, debido a las relaciones de los miembros de la familia con dicha divinidad, a través de ofrendas en el fuego cuando el alimento se caía (con su respectiva vinculación con el mundo de los muertos al entregar la comida que se deposita en la tierra<sup>748</sup>), la colocación de los muñecos de lana en los umbrales de las puertas durante la celebración de las *Compitalia*<sup>749</sup>. Esta festividad tendría una antigua relación con sacrificios a espíritus de los antepasados. La vinculación de fiestas de los muertos o de carácter funerario con los Lares se ha relacionado desde los propios inicios, como sucede con las *Larentalia*<sup>750</sup>.

Ahora bien, que el Lar se trasladase con la familia en el cambio de casa, o que el Lar pasase al *paterfamilias* siguiente de manera sucesiva indica el carácter doméstico de la divinidad, lo cual no es incompatible con un cierto carácter agrícola, ya que tiene vínculos con el *Carmen Fratrum Arvalium*, donde se presentarían como espíritus protectores de la familia bendiciendo los campos<sup>751</sup>. Igualmente, como mencionábamos anteriormente, los orígenes de Roma han estado entroncados directamente con estas particulares divinidades. Este es el caso de la famosa inscripción *Lare Aineia d(omo)*, en *Lavinium*, donde se ha vinculado la relación entre Lar y la figura de Eneas<sup>752</sup>, dentro de

<sup>745</sup> En relación a ello encontramos el pasaje dedicado por Plin. *Nat.* 28, 267. Cfr con la denominación como *Lares domini* en Colum. 9, 1, 19, 4. Donde se observa la adoración por parte de los esclavos a los Lares de su *dominus*.

<sup>746</sup> WISSOWA, 1912, pp. 168-169.

<sup>747</sup> Sobre los espacios en la cocina para la adoración por parte de los esclavos FERNÁNDEZ VEGA, 1999, pp. 390-399.

<sup>748</sup> SAMTER, 1901, pp. 108-110 Cfr Plin. *Nat.* 20, 8, 27.

<sup>749</sup> Macr. *Sat.* I, 7, 34-35.

<sup>750</sup> SAMTER 1901, pp.110-112 Cfr DE MARCHI, 1896, p. 40 sobre vínculos con divinidades del otro mundo.

<sup>751</sup> Vid. Supra nota. 118.

<sup>752</sup> GIACOBELLO, 2008, p. 38.

la leyenda divina sobre la concepción de Servio Tulio, cuyo padre, un *Lar familiaris*, es considerado como un héroe de carácter sobrehumano<sup>753</sup>.

Junto a los elementos habituales de protección, no solo unidos al ámbito agrícola o rural, encontramos también aspectos de fertilidad y abundancia. Estos mismos, no solo se asimilan a funciones socio-económicas en relación al cultivo, sino en la esfera humana, donde la familia intenta perdurar con el devenir de los siglos. En este contexto encaja perfectamente la representación de los Lares, así como otros seres como Genios y Vesta. Quienes también van a estar relacionados con ciertas atribuciones funerarias<sup>754</sup>.

De tal manera que tiene sentido contemplar como el Lar, además de ser un protector del terreno, también lo va a ser de esas propiedades que incluyen el hogar, aglutinando el desarrollo familiar<sup>755</sup>. Si propicia una buena cosecha, la familia estará abastecida y puede asegurar también un bienestar a la progenie. Por ello está dentro del hogar con sus atribuciones, un tanto oscuras, mostrándose como protector frente a cualquier elemento intrusivo<sup>756</sup>, aspecto constatable en los epítetos asimilados a los mismos. No obstante los epítetos más interesantes los encontramos en aquellos que demuestran esta relación a nivel privado y doméstico<sup>757</sup>.

Interesante es la dimensión hacia lo público otorgada a los Lares, así como a los Penates. Estos últimos también tienen ciertas vinculaciones mitológicas con la figura de Eneas, no solo con la fundación de Roma sino en relación a la ciudad de *Lavinium*, que posee una conexión con la *Urbs*<sup>758</sup>. La importancia de los Penates estriba en su carácter de protectores en la hegemonía romana<sup>759</sup>, así como su invocación en los juramentos de los magistrados para asegurar la sanción del acto. Durante el mismo se invocaba a los Penates, tanto públicos como privados, lo cual demuestra la dificultad para disociar ambas esferas, y la compleja relación entre religión privada y pública<sup>760</sup>. No obstante, una de las teorías más generalizada es la asunción de los Penates domésticos a un carácter público y estatal, copiando modelos de un ámbito a otro, algo que como se ha observado no es nuevo ni descabellado<sup>761</sup>. Incluso a los Penates estatales se les designarán una serie de epítetos que demuestran inequívocamente esta adscripción,

---

<sup>753</sup> D.H. *Ant.* IV, 2, 1, 1-4, Plut. *Mor.* 323 C Cfr. PÉREZ RUIZ, 2014, p.44 habla sobre Lares compitales urbanos y el rey Servio Tulio estableciendo una trasposición del culto rural a nivel urbano.

<sup>754</sup> Acerca de las cuestiones de fertilidad y abundancia con el espacio funerario y asimilado a cuestiones familiares observar GIACOBELLO, 2008, p.94 Cfr con ELIADE, 2000, p 354. de un modo general en las religiones.

<sup>755</sup> PÉREZ RUÍZ, 2014, p. 44.

<sup>756</sup> ORR, 1978, p. 1565 se refiere a él con el término *numen*, aunque habría que ponerlo en duda o al menos entender el significado que da al término el autor.

<sup>757</sup> *Lares paterni* en Plaut. *Merc.* 834; *propii* en Hor. *Sat.* II, 6, 66; *domestici* CIL III, 4160; *Lar familiaris* en Plaut. *Mil.* 1339. Apul. *Flor.* 22, 1; Sall. *Cat.* XX, 12, 1. Lares domesticos en Cic. *Dom.* 108.

<sup>758</sup> Verg. *Aen.* Varro. *LL.* 5.

<sup>759</sup> ORR 1978, p. 1563.

<sup>760</sup> PICCALUGA 1961, pp. 84-85.

<sup>761</sup> S. Weinstock, s.v. *Penates* en RE XIX.1, pp.428-451. Así como un intenso debate sobre la dimension pública de los mismos J.A. Hild s.v. *Penates* en DAGR. IV.1, p. 378-381, KLAUSEN, 1839-1840, RADKE, 1981, pp. 345-353, WISSOWA, 1887 y WISSOWA, 1912, pp. 164-166.

como son *patrii* y posteriormente *publici* o *populi Romani*<sup>762</sup>. Este último epíteto asignado también al *Genius* romano. Términos similares a los adscritos a la figura imperial o a los entes divinos asimilados al emperador.

Incluso la relación entre la esfera pública y privada tendrá una referencia física, no sólo nominal, a través del establecimiento de una serie de lugares de carácter público donde se producirá una veneración y reposo de los Penates. Así sucede en relación con la *Regia*, el templo Vesta o el fuego del Estado, y las referencias dentro de un templo en Velia<sup>763</sup>. Aunque puedan hacer referencias a Penates de orígenes distintos<sup>764</sup>. Pese a los orígenes confusos o asimilados a los Penates, principalmente vinculados a reyes de origen etrusco o alguno de los primeros monarcas romanos<sup>765</sup>. Además la propia tradición etrusca nos indica que debía realizarse una ofrenda con sacrificios a los Penates por parte de cónsules, pretores y dictadores al comienzo y final de su magistratura<sup>766</sup>.

Sobre la composición visual de los Penates prácticamente podemos decir que hay una ausencia iconográfica en paralelo a su oscurantismo, que solamente se aclara cuando empiezan a tener mayor visibilidad coincidiendo con la asimilación a otras divinidades romanas. Todo ello dentro de un proceso continuado de materialización y antropomorfización de los dioses romanos. Las propias divinidades podían encontrarse representadas en las capillas domésticas junto a los Penates o Lares, Manes, vinculados a los miembros familiares y bajo el auspicio del *paterfamilias*<sup>767</sup>.

La adoración a los Penates, como a las demás divinidades domésticas, van a presentar una serie de patrones comunes, que podemos extrapolar por el tipo de rituales a su desarrollo también a nivel público, con similitudes como el fuego del hogar y el de Vesta, ofrendas de libaciones, etc. De hecho, el hogar como lugar vinculado a un altar y zona de rituales es palpable<sup>768</sup>. Tanto es así que existen auténticas confusiones con los términos para referirse a hogar, llegando a emplear a nivel de metonimia Lar o Penates<sup>769</sup>. El caso paradigmático de vinculaciones privadas y públicas estará en Vesta, divinidad romana, de la cual se ha debatido mucho acerca de su origen<sup>770</sup>, pero que presenta múltiples atribuciones de carácter indoeuropeo observables. Ahora bien, la existencia anterior de un hogar comunitario para el fuego romano, y que demostraría un origen ancestral, podría encontrarse en su presencia dentro de la casa del *rex*<sup>771</sup>. No obstante la presencia interna dentro de los hogares de Vesta no puede ser asegurada a

<sup>762</sup> Ver Val. Max. V, I, 11; Tac. *Ann.* XV, 41, 6.

<sup>763</sup> S. Ball Platner, s.v. *Penates Dei, Aedes* en BALL PLATNER; ASHBY, 1929, pp.388-389 Cfr Varro, *ling.* 5, 54, 4 Liv. 45, 16, 5, 2), *Res Gestae.* 4, 7.

<sup>764</sup> J.A. Hild s.v. *Penates* en *DAGR.*, IV, 1, p. 379 Cfr PÉREZ RUÍZ, 2014, pp. 55-56.

<sup>765</sup> Varro. *LL* V, 54.

<sup>766</sup> KLAUSEN, 1839-1840, p. 621.

<sup>767</sup> R. Mambella, s.v. *Penates* en LIMC VII, p. 288-291.

<sup>768</sup> DUMÉZIL, 1974, p. 520.

<sup>769</sup> Serv. *Aen.* III, 134 Cfr Dubourdieu 1989, p.83, Giacobello, 2008, p. 41.

<sup>770</sup> C. Koch en *RE* VIII A2, s.v. Vesta, pp. 1718-1720 Cfr. Cic. *ND.* 2.67.10-12; *leg.* 2.29.15-16.

<sup>771</sup> PÉREZ RUÍZ, 2014 p.58.



ciencia cierta, aunque exista una presencia de fuego dentro de los propios hogares romanos<sup>772</sup>. De hecho, la ausencia de una Vesta en cada hogar de manera más general puede apoyar esta hipótesis, además de que la existencia de otras divinidades de carácter doméstico, pero a nivel global, para cualquier hogar romano está demostrada<sup>773</sup>.

Ahora bien, a tenor de lo mostrado parece constatable un desarrollo paralelo entre el culto doméstico romano en sus orígenes y la evolución religiosa a nivel estatal o público. Donde el *rex* y las atribuciones posteriores del *rex sacrorum* y del *pontifex maximus* van a tener un paralelo al *paterfamilias* romano, que, además, parece tutelar no en cierta manera a las vestales, quienes serían a su vez asimiladas a las hijas o incluso con la figura de la reina (la cual tiene también una función como *Regina*). Lo que demuestra que pese a las diferencias entre ambas esferas si hay una retroalimentación y traslado de cuestiones rituales, culturales e ideológicas<sup>774</sup>.

Así mismo la vinculación de Vesta y Hestia parece asumible por los paralelos entre ambas, a nivel ideológico, filológico y de atribuciones. Pese a todo, hay una reducida presencia a nivel doméstico de Vesta, más allá de su representación en el fuego que además no llevó consigo una creación antropomórfica de la diosa<sup>775</sup>, con algunas excepciones como en *pistrina*. La representación de la divinidad quedaría reservada a un nivel público. En cualquier caso, el fuego de Vesta estaría cuidado por las mujeres del hogar, hijas y esposa, siguiendo un paralelo del culto público; donde además recibiría ofrendas como los restantes entes divinos domésticos<sup>776</sup>.

En relación a los cultos a los antepasados, la separación público-privado se encuentra más diluida. No obstante, existe una aproximación entre mundo funerario y espacio doméstico. Desde los Manes y Lares, pasando por las *imagines maiorum* que responden a representaciones de los antepasados, y que se guardaban también en el hogar<sup>777</sup>. Además algunas de las mismas se podían encontrar como figurillas en los lararios<sup>778</sup>. Así mismo, la figura del *Genius*, parece tener una vinculación no solo ancestral sino también funeraria, por la adoración a los *Genii* paternos y de los antepasados en las *Larentalia*, a lo cual hay que sumar la adoración al *Genius* del *paterfamilias*<sup>779</sup>.

---

<sup>772</sup> Como plantea C. Koch (pp. 1761-1766). Frente a teorías que aseguran el origen de Vesta dentro del hogar romano como ORR, 1978, p. 1560, DE MARCHI, 1896, p. 55. Y sobre todo más alejadas de la concepción indoeuropeísta que se aleja hasta la cultura védica como FUSTEL DE COULANGES, 1864, pp. 21-24 o DUMÉZIL, 1974, pp. 278-281.

<sup>773</sup> No obstante la presencia de altares en otras zonas de casa, entre las mismas la cocina, si pueden indicar esa relación entre Vesta y el fuego del hogar dentro de las casas romanas FERNÁNDEZ VEGA, 1999, p.390.

<sup>774</sup> Sobre las asimilaciones de las vestales HOMMEL, 1972, pp. 403-405, acerca de los paralelismos existentes DE MARCHI, 1896, p. 27.

<sup>775</sup> DE MARCHI, 1896, p. 55 Cfr PÉREZ RUIZ, 2014, pp. 59-60.

<sup>776</sup> ORR, 1978, p. 1561.

<sup>777</sup> Plin. *Nat.* 35, 6, FLOWER, 1996, ARCE, 2000, p. 30.

<sup>778</sup> Las figurillas de los antepasados se encuentran en muchos lararios de Pompeya y Herculano MAIURI, 1932, pp. 98-106.

<sup>779</sup> BOYANCE, 1972, p.25.

La presencia a nivel social y público de los antepasados, se demuestra en el *funus*, durante el cual se mostraban las máscaras de los ancestros, como un elemento propagandístico familiar, aparte de las atribuciones religiosas<sup>780</sup>. Este proceso sirve, además de como espejo social de las glorias familiares, como recuerdo de los antepasados más allá de las puertas del hogar, lo cual era compatible con las celebraciones correspondientes dentro de la *domus* con las festividades correspondientes o con la veneración. Por tanto, por un lado encontramos un recuerdo familiar de los antepasados a nivel doméstico y por otro un reconocimiento delante de toda la sociedad de sus logros; tras lo que podemos ver un claro uso ideológico y político por parte de las élites<sup>781</sup>.

Dentro del mundo funerario estarán presentes también las figuras de los Manes que van a recibir culto en ambos espacios, funerario y doméstico, y que encajan con las representaciones de espíritus de los antepasados. A los mismos se les debe venerar correctamente por el temor de su vuelta de entre los muertos. No obstante, son un caso algo particular dentro de las divinidades domésticas, ya que la adoración que reciben es algo distinta, no tiene una asimilación clara, y como se observa en el *Codex Theodosianus*<sup>782</sup>, la prohibición de culto a divinidades domésticas afectaba a los Lares, Penates y al *Genius*, aunque no a los Manes. Seguramente ello responde a que tienen una vinculación más directa con el ámbito funerario el cual sufrió un control más tardío por parte del cristianismo y el orden eclesiástico<sup>783</sup>.

Todas estas divinidades, con sus funciones algo diversas, acaban teniendo una serie de puntos en común y se acaban asentando en un mismo espacio, el doméstico, llegando incluso a compartir lugar de culto, como es el altar. Esto ha provocado, en ocasiones, que se confundan o se encuadren dentro de una misma órbita, aunque existen algunas diferencias notables. En cualquier caso, lo llamativo es la delimitación existente y el paso al espacio público por parte de algunos de ellos.

Sin lugar a dudas, es indiscutible la existencia de una dificultad para diferenciar lo privado de lo público, ya que, a tenor de lo mostrado, los propios cultos que calificamos de domésticos o privados, tienen en sus orígenes y desarrollos una clara vinculación con el ámbito público o estatal. Además de encontrar y reconocer rasgos de una vertiente en otra, lo que provoca grandes dificultades para determinar la influencia de uno en otro, tratándose de una interacción “bidireccional” que enriqueció a toda la religión romana. Se debe entender como un proceso en conjunto, donde cultos familiares se adentran en esferas mayores, ya que en definitiva la “nación” romana se convierte en una “gran

---

<sup>780</sup> ARCE, 2000, p.31 Cfr TOYNBEE, 1971, pp. 61-62.

<sup>781</sup> FLOWER 1996, p. 341.

<sup>782</sup> *Cod. Theod.* XVI, 10-129.

<sup>783</sup> *Cod. Iust.*, 5,37,22), muestra la pervivencia del culto a los espíritus difuntos todavía presente en el s. VIII d.C.; respecto a la continuación en la creencia de los lémures ver MARTÍNEZ MAZA 2000, p. 146.

familia”, y al mismo tiempo, cultos públicos aglutinan creencias para consolidar a un grupo político y social con características que asumen como propias<sup>784</sup>.

Así mismo, este proceso no se producirá en un periodo único y concreto, sino que se mantiene en el tiempo, desde los propios orígenes romanos, pasando por un asentamiento e incluso dispersión en época republicana, donde la aparición de nuevas creencias y cultos procedentes de fuera modifican pautas y mentalidades; y, desde luego, se observará durante el Imperio, momento en el que se recuperan valores y elementos domésticos y familiares para el conjunto poblacional. Es una evolución, que no tiene que implicar un progreso, a distintos niveles; los cuales son complementarios y desde luego dificultan la separación de espacios.

### 3.5. CULTO IMPERIAL Y CULTOS DOMÉSTICOS

En el contexto general del mundo romano la existencia de cultos domésticos o de carácter privado está perfectamente atestiguada, de hecho, con el desarrollo del nuevo régimen imperial se van a mantener. A este respecto no es de extrañar que Augusto, en su afán de control político-estatal, posara sus ojos sobre este espacio con la intencionalidad de dotar de mayor poder al propio sistema. Tanto es así que algunas de las leyes establecidas van encaminadas al espacio privado, junto al desarrollo de una tendencia en la iconografía y estética que se plasma con nuevos símbolos vinculados al poder que se aposenta en los hogares romanos. Es decir, las imágenes y signos que aparecen con el sistema imperial no solo afectan a edificios y monumentos públicos, sino que se encuentran de puertas hacia dentro en la sociedad romana.

Durante la República se encuentran las últimas leyes destinadas a controlar el lujo y la ostentación a nivel privado. Se inicia así un periodo donde la suntuosidad y la exhibición de la riqueza alcanzan cuotas importantes<sup>785</sup>. Precisamente, dicha idea de presunción visual encaja perfectamente con el ideario del nuevo régimen en parte, pues con el devenir de los siglos imperiales la pompa y el boato del ceremonial se ampliarán, así como sus símbolos y la iconografía, cada vez más cargada de significados<sup>786</sup>. Además, muchos de los elementos identificativos del régimen instaurado se contemplan dentro de los hogares romanos, sobre todo entre las élites deseosas de relacionarse de algún modo con el emperador y su entorno. Era una manera de ganarse el favor y poder ascender. Por supuesto, no deja de entrar en contradicción con algunas actitudes

---

<sup>784</sup> DUBOURDIEU, 1989, pp.59-60 siguiendo la línea de ORR, 1978 plantea la hipótesis de que los cultos domésticos fuesen una especie en miniatura de los cultos públicos. Aunque las vinculaciones son más precisas hacia ambos lados.

<sup>785</sup> ZANKER 1992, pp. 47-49. En relación al lujo desmesurado que se establece en época de Lúculo, Pompeyo o César, donde se rompe con la austeridad puramente romana en favor de una adecuación a la suntuosidad cultural griega. A este respecto la villa pasará a ser un lugar para ostentar la riqueza y vehículo de representación personal. Este periodo corresponde a las últimas trasgresiones respecto a las políticas frente al lujo en las viviendas privadas.

<sup>786</sup> Respecto a la abrogación formal de la *Lex Oppia* y la polémica generada en KÜNE, 2013, pp. 19-36.

personales del emperador o del poder que promulgaban acciones de austeridad, sobre todo tras unos años de convulsión por las frecuentes guerras civiles, lo que generaba el favor del pueblo. La austeridad es un aspecto recurrente en la sociedad romana, valorada de manera positiva durante los siglos anteriores, principalmente preocupada por las influencias extranjeras y en concreto orientales.

La dicotomía austeridad-ostentación se encontrará presente a lo largo de la historia romana, pues frente a los intentos de no plasmar muchos excesos siempre habrá una pretensión por mostrar el poder y la posición económica a la vez que social a través de las posesiones; ya sea en ésta vida como se puede contemplar en el hogar, como en el más allá con lujosos gastos en el desarrollo de las mejores tumbas y monumentos funerarios.

De este modo, el mundo de las imágenes a través de los elementos políticos entra de lleno en el ámbito privado romano para no salir del mismo. Durante la República ya se marcaba visualmente la diferencia entre los distintos estratos sociales, pero en el paso al Imperio aumenta la cantidad de símbolos que son identificados por todos y que representan al nuevo régimen, con el emperador como elemento central vinculado a Roma, y del cual el ciudadano romano quiere encontrarse cerca. Esta idea estaría presente durante todo el periodo imperial, por lo que los nuevos elementos simbólicos se expanden y empiezan a decorar edificios privados, lugares domésticos e incluso algunos enseres y objetos de la vida cotidiana. Esto ha sido denominado por algunos autores, como Zanker, de un “verdadero lenguaje privado de las imágenes”, en este caso en relación al sistema imperante, pues la iconografía doméstica existía ya<sup>787</sup>.

Las muestras de apoyo al dirigente romano pueden rastrearse anteriormente en las manifestaciones privadas de los distintos individuos de la sociedad hacia los líderes político-militares de la tardo-republicana. Un buen ejemplo podemos encontrarlo en la costumbre de portar sellos alusivos a ciertos dirigentes o facciones, como sucede en el caso de los seguidores de Augusto quienes llevaban representado en sus anillos el símbolo de Capricornio<sup>788</sup>, con los cuales incluso firmaban. También puede mostrarse en celebraciones privadas como en el caso de las fiestas de disfraces promovidas por los seguidores de Augusto, o aquellas desarrolladas por los partidarios de Marco Antonio y Cleopatra en las que llevarían máscaras con las divinidades vinculadas a ambos; algo palpable a nivel iconográfico también en las *domus* romanas, como se puede contemplar en el famoso friso de la Villa de los Misterios, donde se encuentran representadas unas máscaras dedicadas a Dionisio<sup>789</sup>. Estos símbolos cuyo significado concreto no siempre

---

<sup>787</sup> ZANKER, 1992, p. 107.

<sup>788</sup> El símbolo debido al nacimiento de Augusto: Suet. *Aug.* 94,18, *Hor.* Od. 2, 17, 19, Prop. 4,1, 86, Manil. *Astron.* 4,791. Del emperador se sabe que era supersticioso, piadoso y sobre todo que tenía una gran creencia en auspicios, así como en la astrología. De este modo lo anuncia Suet. *Aug.* 90, Capricornio como símbolo es empleado en el *Solarium Augusti* y en el *Ara Pacis*: BUCHNER, 1976, pp. 319-365.

<sup>789</sup> ZANKER, 1992, p. 72. Dionisio era la divinidad cercana a M. Antonio, de hecho la propaganda de Augusto se encargó tras *Actium* de separarle de ese ámbito, indicando la pérdida del favor de la divinidad hacia M. Antonio en favor de Augusto. (Plut. *Ant.* 70.2.; la importancia de *Actium* para el imaginario

comprendemos totalmente, se emplearán a nivel imperial y también personal. Un claro ejemplo lo encontramos en las coronas de encinas, símbolo de poder y legitimidad sucesoria, o en el uso de hojas de laurel como decoración, usado en domicilios, por municipios o por el propio emperador, entre otros elementos.

En ocasiones se ha considerado que la frontera entre la vida privada y la política sería más rígida durante la República, pero tenemos ejemplos que lo desmienten. Tanto es así que hay casos en la historia romana que demuestran el tránsito desde cultos familiares a un espacio público o estatal. Así sucede con el conocido culto a Hércules establecido en el *Ara Maxima* y encomendado a las familias de los Potitios y los Pinarios. Este culto de ámbito familiar finalmente será incorporado al Estado romano en el 312 a.C. por el censor Apio Claudio, en gran medida por la necesidad de mantenimiento del culto ante la desaparición de las otras familias, fruto de castigos divinos ante el descuido de sus obligaciones culturales, así como debido al gran éxito y difusión que tenía en Roma<sup>790</sup>. También está el culto a Diana, que tenía unas capillas privadas (conocidas como *Diania*) donde se celebraban rituales familiares y gentilicios los cuales eran vinculados a aspectos de natalidad y fecundidad. Estas capillas estarían establecidas en el *vicus patricius*, donde entrarían nada más que mujeres, y debido a su éxito y desarrollo terminarán pasando al culto público. De tal manera podemos ver cómo cultos privados especialmente exitosos e influyentes son asumidos por el Estado, siguiendo esquemas similares en todos los casos<sup>791</sup>. Ambos ejemplos son reflejo de la posibilidad de tránsito entre esferas y como el éxito de un culto permite su ascensión a gran escala, sobre todo por las necesidades del Estado en su fomento. Este mismo proceso puede darse de forma inversa, ya que hay permanente intercambio entre ambos ámbitos.

El sistema imperial va a servirse del espacio privado para un desarrollo de sus ideas y planteamientos no sólo a través de la iconografía para su empleo en política, sino también de la propia religión. Encajando este puzzle dentro de todo el conjunto de política religiosa que se establece ahora. Por supuesto, en la Antigüedad la separación entre religión y las restantes esferas es imposible, pero sí podemos intuir una pretensión en el empleo de la misma para la expansión ideológica. Esta nueva política religiosa emprendida por Augusto se sustentaba en la recuperación, restauración y renovación de viejos cultos olvidados, así como de cargos religiosos, que habían caído en desuso durante la República, y que, además, se entendían dentro de la idea de retorno a los

---

colectivo del imperio fue muy importante, y de ello se encargó la propia propaganda del emperador. Tanto es así que tiempo después se escribió un epigrama dedicado a la divinidad Augusto y la providencia celestial que le acompañó. Los epigramas para época imperial fueron un caso muy extraño, en el mismo se conmemora el *adventus* de Octavio a Egipto y su se ha relacionado con la inauguración de algún edificio o templo vinculado con el emperador, al cual se le denomina como *divus* o *theos* (términos habituales entre los miembros del clero egipcio *SB V 8070*; *P.Lond.* II 192-46; *P. Mich. Inv.* 4343,6. Se trata sin lugar a dudas de una manifestación personal dedicada al emperador, donde se reconoce su divinidad y el reconocimiento al bienestar de Egipto, empujando elementos de sincretismo y vinculación a aspectos culturales egipcios y helenísticos. Al respecto en: BARBANTANI, 1998, pp. 255-344.

<sup>790</sup> BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 410.

<sup>791</sup> *Ibidem* p. 413.

viejos valores y costumbres<sup>792</sup>. Esta política se apoyará también en la adscripción a cultos helenísticos o el empleo de ideas helenístico-orientales en diferentes conceptos, así como para el fomento ideológico del mismo.

La base del programa político-religioso y, por extensión, del propio sistema se encuentra en el desarrollo e impulso del culto imperial, el cual se va a entroncar con la religión romana tradicional y con las doctrinas helenísticas que se asumen o emplean. De este modo, sustentado en el poder divino o casi divino del emperador, se articula todo el sistema, siguiendo los modelos religiosos propiamente romanos, pero copiando aspectos ideológicos procedentes de otras culturas. Ello provoca una autocracia *de facto* que sumará elementos propios de las monarquías orientales y por supuesto elementos teocráticos, estableciendo un sistema hereditario, aunque la sucesión se basará en diferentes criterios dependiendo de las dinastías.

El esquema desarrollado por el culto imperial fue esencialmente romano, no solo en estructura sino también en el ritual. A pesar de ello, pueden percibirse algunas influencias externas que, unidas a la religión pública, provocan una simbiosis. En cualquier caso, pese a que el desarrollo sea eminentemente público, existe una expansión a nivel privado donde los cultos domésticos y religiosidad privada han jugado un papel importante en el desarrollo del culto al emperador.

Se producirá un proceso paralelo del culto, tanto en un desarrollo estatal, con sus diferentes niveles tanto local, municipal o provincial, como en su expansión privada, donde los cultos privados o domésticos y las manifestaciones de carácter privado, personal o colectivo (y tanto a nivel urbano como rural), van a jugar un papel destacado. Precisamente la vuelta a las tradiciones y los cultos antiguos tiene un sustento en las divinidades domésticas, que no solamente afectarán al desarrollo privado (el cual de por sí no se vio muy afectado durante la República) sino en su adaptación a nivel público y, sobre todo, en el entroncamiento con el emperador y la ideología estatal que presentará su propia idiosincrasia en este ámbito.

Esta demostración privada de manifestaciones de respeto hacia el emperador, además de contemplarse a través de fiestas organizadas por parte de personalidades afines al mismo, siguiendo el modelo expuesto anteriormente para los predecesores en la política republicana; lo hará en toda una serie de aspectos que calcan esquemas domésticos con sus particularidades adaptándose a las necesidades estatales.

También podemos encontrar el desarrollo de una legislación encaminada a la regulación y autorización del culto privado de la figura del *Princeps* romano. Un ejemplo claro de esta normativa es el decreto senatorial del 30 a.C. que permitía las libaciones en banquetes públicos o privados a la figura del *Genius* de Augusto tras su victoria en

---

<sup>792</sup> Englobado dentro de la recuperación del *mos maiorum*. Se puede contemplar también a nivel literario como en Horacio y su *Carmen Saeculare*.

*Actium*<sup>793</sup>. Incluso Horacio nos habla del acompañamiento de los Lares de Augusto junto al *Genius* y que debía jurarse en nombre de su Genio con ofrendas de vino puro, incienso y flores<sup>794</sup>. Estos actos eran de cumplimiento bajo castigo en caso de negarse, mostrando una pretensión por bien organizar las manifestaciones, que pudieran preexistir de manera espontánea, o tratando de impulsarlas para su desarrollo. Tales actuaciones no son un hecho aislado en el mundo romano, pues, anteriormente, ya se había dado en el caso de Lépido, que se presentó en las regiones del Este dominadas por Roma como señor de la casa, del estado o espacio familiar, junto con un culto promovido hacia los Genios y Lares, entroncándolos directamente con su Genio personal<sup>795</sup>. Incluso existen referencias a Genios, Lares o Penates dedicados a y por senadores<sup>796</sup>. Este hecho demuestra la importancia y el significado político que encerraba la relación de estas entidades con determinados miembros de la sociedad, que por su posición social y política destacarían. Los ciudadanos actuarían como lo hubieran hecho los clientes, o incluso los esclavos, en una casa particular<sup>797</sup>. Para las regiones del Oeste sucederá de un modo parecido con la figura de Augusto<sup>798</sup>, aunque con mayores dificultades debido a un rechazo inicial, dadas las propias características del occidente europeo<sup>799</sup>.

Como plantea Jaczynowska, la génesis del culto imperial, entre otros aspectos, podemos encontrarla en los honores divinos desarrollados a los jefes militares romanos de la República<sup>800</sup>. Estas muestras no se basarán únicamente en pequeñas celebraciones privadas, también encontramos los triunfos militares, la indicación de tener el favor de los dioses como sucede por primera vez con Escipión el Africano (de donde surge parte del desarrollo de los *Imperatores a diis electis*) y toda una serie de manifestaciones en honor a estos auténticos dirigentes. Entre los recibimientos de honores divinos en Roma hay que destacar el desarrollo de las libaciones, no solamente hacia Augusto o Lépido, sino también el de Mario, quien recibe libaciones en su honor tras la batalla de

<sup>793</sup> Precisamente la fecha del 12 a.C., debe servir como indicativo de un culto tanto público como privado de reconocimiento oficial en torno a la misma.

<sup>794</sup> En referencia a los Lares que acompañaban al *Genius* del emperador Hor. *Od.* 4, 5. 31-36 y sobre el juramento por el *Genius* del emperador Hor. *Ep.* 2, 1. La práctica desarrollada por Horacio, pone en relación directa la influencia helenística, el empleo del vino y la adoración a los grandes personajes o los semidioses. FERNÁNDEZ VEGA, 1999, p. 388. Cfr TARN, 1928, pp. 206-219. El decreto demostraría la inclusión del *Genius Augusti* en las casas romanas según defienden varios autores entre ellos WISSOWA, 1912, p. 166 y ORR, 1978, pp. 1557-1591.

<sup>795</sup> *Ov. fast.* 2, 585-616; 5, 147-148; 6, 791-792 habla del culto al emperador y de la vinculación de su figura a los Lares del dirigente.

<sup>796</sup> Respecto a los Genios, Penates y Lares de los senadores ver: VÁRHELYI, 2010, pp. 189-192.

<sup>797</sup> Sobre la celebración de su *natalis*, con la inclusión del *Genius* del emperador D.C. 51, 19,2, WISSOWA, 1912, p. 173, TAYLOR 1979, pp. 151-182), NOCK 1932, p. 51, SCOTT RYBERG, 1955, p. 54, TAEGER, 1957, pp. 108-133; FISHWICK, 1987-2005, vol. I, 1-2, p. 375.

<sup>798</sup> Para un extenso estudio del culto a la figura de Augusto en el Oeste, la magistral obra de FISHWICK, 1987-2005.

<sup>799</sup> TAYLOR, 1979, p. 245.

<sup>800</sup> Principalmente en JACZYNOWSKA, 1986a, pp. 285-295, 1986b, pp. 53-61. Y de un modo general dentro del desarrollo propio del culto imperial por los emperadores en JACZYNOWSKA, 1989, p. 177.

*Vercellae*, además de la renovación de la ideología del triunfo (estando unidos ambos aspectos, como puede observarse). Así mismo gracias a Plutarco<sup>801</sup> tenemos conocimiento de este hecho, ya que nos narra cómo se hicieron fiestas en casa por parte de los ciudadanos junto con los hijos y la mujer, donde se realizaron ofrendas a Mario junto a las dedicadas a los dioses, consistentes en deposición de alimentos y libaciones, se destinan a Mario. De tal manera que contemplamos como dos elementos propios de la religiosidad privada romana, como son las ofrendas de alimentos y las libaciones serían destinadas a un culto privado (realizado en los hogares) a una personalidad destacada, quien también recibe honores a nivel público, a través del triunfo<sup>802</sup>. Con estos antecedentes no resulta extraño que Augusto recibiese honras privadas en banquetes y estas se asentasen al mismo tiempo que su poder<sup>803</sup>.

Son medidas todas ellas autorizadas, aunque también reguladas, estableciéndose en época imperial leyes para la ordenación de estas actividades religiosas o de honra, lo que permite comprender la posibilidad a través de dos perspectivas: por un lado el intento de regulación de un suceso que se ha podido realizar anteriormente de manera espontánea o impuesta pero que ofrece un carácter general; mientras que por otra parte se puede atisbar una pretensión de dominio y control sobre el ambiente privado (así como las actitudes en este ámbito) por parte del sistema, valorando el emperador su importancia<sup>804</sup>.

Calígula fomentará e incluso forzará entre determinados sectores de la sociedad romana, la adoración a su propio *Genius*, acción que pareció promover un desarrollo estandarizado para el resto de emperadores<sup>805</sup>. De hecho, se ha tratado la referencia de Horacio respecto a la introducción del *Genius Augusti*, y en sus escritos utiliza claramente el término *Numen* del *Genius* para referirse a dicha práctica, de un modo aceptable. Lo que algunos autores han aceptado para relacionar que *Numen (Augusti)* y *Genius Augusti* pueden referirse al mismo concepto<sup>806</sup>. Aunque la posibilidad de dedicaciones referidas al *Numen*, como el *Ara Numinis Augusti*, recogida en la entrada

---

<sup>801</sup> Plu. *Mar.* 27,8.

<sup>802</sup> BLAZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 459.

<sup>803</sup> Es decir junto a los Lares del hogar, figuras en las mesas antes de comer o en altares en el hogar, se añade un *tuum numen*, seguramente el *Genius Augusti*. BOMER, 1966, pp. 77-133. No obstante MOMMSEN, 1887, p. 809, considera que Horacio haría una referencia a las prácticas generalizadas de la toma de posesión donde el *Genius Augusti*, se incluye ahora en la fórmula de juramento a Júpiter Óptimo Máximo y a los Penates. Por su parte WEINSTOCK, 1971, p. 213, considera el intento temprano por introducir el culto al *Numen* del emperador.

<sup>804</sup> Se establece en el 44 d.C. un juramento similar al *Genius* de César, D.C. 44, 6, 1; 50, 1. Mientras que Tiberio por ejemplo rechaza la adoración a su *Genius* D.C. 57, 8, 3, ya que considera que Augusto es el único digno de ella. FISHWICK, 1987-2005, vol II-1, p. 377. Dentro de un proceso expansivo donde los griegos desarrollan las honras privadas a la *Tyche* de Augusto. WEINSTOCK, 1971, p. 214.

<sup>805</sup> Suet. *Cal.* 27, 3.

<sup>806</sup> TAYLOR, 1920, pp. 116-133, PIPPIDI, 1931, pp. 83 -112; Cfr FISHWICK, 1987-2005, vol. II-1, p. 377-378. Quien considera como cuestión central en el problema la propia divinidad del emperador, resultando difícil que sean idénticos los términos.



de los *Fasti Praenestini*<sup>807</sup>, datado en el 6 d.C., cuando Tiberio dedica en Roma el templo de Cástor y Pollux, hacen difícil que Horacio se refiriese al *Numen* de Augusto unos veinte años antes<sup>808</sup>. Los ritos asociados al respecto son más presentes fuera de la capital, donde no hay referencias significativas que demuestren la relación directa entre un término y otro, pues aparecen de manera independiente<sup>809</sup>.

Pero resultan definitorias dos referencias para dilucidar la separación del *Numen* y el *Genius* respecto a los emperadores, en los contextos sacrificiales. Una de ellas es la inscripción del 18 d.C. en el *Forum Clodii* de *Narbo* que instituye ritos asociados al altar del *Numen Augustum*, el término empleado es *Numini Augusto*. La interpretación realizada por Fishwick entre otros, es que se trataría de la indicación de todos los emperadores y emperatrices (Genios y Junos), de un modo general, pues las referencias habituales son *Numini Augusti* o *Numinibus Augustorum*, sin referirse a una divinidad independiente<sup>810</sup>. De tal modo que si se invitaba a los *Genii* de Augusto y Tiberio, por el *natalis* del primero en el 22-23 de Septiembre, al altar del *Numen* de Augusto, parece indicativo que no pueden ser identificados como lo mismo<sup>811</sup>.

Por otro lado, la inscripción presente en una piedra de Bourges, Cher (Francia) donde aparecen referidos tanto *Numen* como *Genius* de una misma persona. *Lucius Caesar n(umini) et / g(enio ?) L. (?) Ca / esari(s) [ . ] Rufinius A dnam(etus) Africani / f(i)us / d(edit) d(edicavit)*<sup>812</sup>. Interpretada por Taylor como la referencia a uno de los herederos de Augusto, y de este modo marcaría su posición<sup>813</sup>. La cual podemos comparar con otra de Aquincum perteneciente a un colegio de Augustales del 138 d.C.: *numini Aug. et / genio imp. Caes. T. Ae[l] / Hadr. Antonini...*<sup>814</sup>; donde se refiere al emperador Adriano en singular, y al resto de emperadores en plural<sup>815</sup>.

En cualquiera de los casos, se refieren a los términos como elementos separados, lo cual demuestra la variabilidad de conceptos respecto al emperador, la asunción de aspectos y la complejidad que implicaba su naturaleza<sup>816</sup>. Unido a ello se encuentra la

---

<sup>807</sup> *InscrIt* 13, 2, 115.

<sup>808</sup> Siguiendo las restauraciones de MOMMSEN, 1887 y TAYLOR, 1937, pp. 185-193 Cfr con SCOTT, 1982, pp. 436-459.

<sup>809</sup> Para los datos atestiguados, seguir los postulados de FISHWICK, 1987-2005, vol. II-1, pp. 279-283. En la misma se distingue la separación entre *Genius* y *Numen*.

<sup>810</sup> TAYLOR, 1979, p. 189, FISHWICK, 1987-2005, vol. II-1, p. 380.

<sup>811</sup> TAEGER, 1957 aunque hay que marcar distinciones entre *Narbo* y otras regiones. A este respecto, resulta indispensable para empezar la obra clásica de BEAUDOUIN, 1891.

<sup>812</sup> *ILTG* 1 60.

<sup>813</sup> TAYLOR, 1979, p. 219.

<sup>814</sup> *CIL* 3, 3487.

<sup>815</sup> TAEGER, 1957, 378, FISHWICK 1987-2005, vol. II-1, p. 381.

<sup>816</sup> La relación del *Numen* con el culto imperial es clara. Tiberio dedica al *Numinis Augusti*, un ara, entronizando el *Numen* de Augusto con el culto imperial, *InscrIt* 13, 2, junto a las definiciones indicadas a lo largo del capítulo, se debe añadir cómo durante el periodo augusteo, *Numen* se atribuyó a una amplia variedad de cosas, animadas o inanimadas con una propiedad especial. Fuente, árbol, lugar, poeta, emperador. Pero sobre todo *Numen* es propiedad funcional de un dios y por tanto similar a *vis divina, sanctitudo*. *Numen* está en todos los dioses, y una virtud que ellos manifiestan su eficacia, denota la

incorporación de nuevas realidades, algunas procedentes del espacio privado y con un trasfondo en la religiosidad arcaica romana, pero todo ello destinado a la veneración imperial.

Así mismo, las referencias relativas a los Genios, distinguidos de los fallecidos, permitiría entender que el *Genius* del emperador vivo sería un objeto de culto propio, frente a los *Genii* de los emperadores deificados, lo que demuestra la consideración respecto al emperador y su importancia<sup>817</sup>.

Parece clara una cierta intencionalidad de introducirse dentro de la esfera privada y doméstica por una serie de aspectos llamativos, con constantes manifestaciones de carácter religioso y al mismo tiempo simbólico que relaciona el mundo doméstico con el ámbito público<sup>818</sup>. Además, encajaría perfectamente con dos realidades en la sociedad romana: por una parte, está el propio contexto general de los territorios integrados en el Imperio, el cual se puede hacer extensible al resto del mundo antiguo, donde hay expresiones de religiosidad en la esfera privada, así como de carácter personal con una identidad familiar. En Roma e Italia están los mencionados Lares, Manes, Penates, Genios y otras entidades sobrenaturales, en Grecia el conocido *Agathos Daimon* (que así mismo puede vincularse o adscribirse con algún tipo de *Genius Loci* a nivel romano<sup>819</sup>), en Egipto el culto a Harpócrates (un joven Horus) o en Galia la asimilación de una divinidad regional vinculada con la Venus romana y que se veneraba a través de diversos rituales (entre ellos el enterramiento de pájaros), así como otra serie de divinidades o entidades en diversas regiones imperiales. Todas estas manifestaciones personales o grupales, con una clara característica de tipo familiar, van a responder a la misma naturaleza: la de los cultos privados, y dentro de un mismo espacio: el mundo romano<sup>820</sup>. Por otra parte, como añadido a este aspecto general, se encuentra el propio y concreto espacio romano donde estos cultos privados y las divinidades domésticas sirven al *Princeps* no solo para su política religiosa y propagandística, ya mencionadas, sino para el entroncamiento con un pasado mítico no solo de Roma, y también familiar. No obstante, y debido a los escasos datos de los cuales se disponen, la investigación ha

---

“quintaesencia” de un dios, es lo que hace así. HERZ, 1975, p. 72. Y por tanto no es extraño que se aplique a la naturaleza del emperador.

<sup>817</sup> Sobre la separación con los Manes en OTTO, 1910, p. 112; WEINSTOCK, 1971, y sobre la separación del Genio del emperador vivo y el deificado tras su muerte, FISHWICK, 1987-2005, vol. II-1, p.381. not. 29 y FISHWICK 1969, pp. 356-367.

<sup>818</sup> Se debe relacionar la consideración del Genio como fuerza procreadora de un hombre o fuerza cercana, WISSOWA, 1912 Cfr ORR, 1978, p. 1570, en relación a las ofrendas al Genio, se jura por el, ofrendas de vino, flores, pasteles e incienso, así como las celebraciones de natalis de la persona relacionada. Y también con H. Fuchs s.v. Genio en EAA 3, pp. 810-816. Sobre la forma corpórea, donde se le vincula con serpientes, relieves, estatuas, muros pintados, donde aparece con toga, cornucopia o haciendo sacrificios. Todos estos elementos estarán presentes en la adoración y las representaciones del emperador en el ámbito privado.

<sup>819</sup> BOWES, 2008, p. 28.

<sup>820</sup> Para profundizar más al respecto de la importancia y el desarrollo extenso de los cultos privados a nivel doméstico en el mundo romano en CORRALES AGUILAR, 2002, pp. 263-274.

ignorado la vida dentro de los hogares durante el periodo imperial<sup>821</sup>, lo cual ha impedido un conocimiento en profundidad de los mismos hasta fechas recientes, pues en la actualidad hay un auge en los estudios al respecto.

En relación a los Lares, Manes, Penates junto a otras entidades del ámbito domésticos ya se ha hablado anteriormente, del mismo modo que sucede con la figura del Genio, tanto a nivel doméstico como público, con distintas variantes como el citado *Genius Loci* como adecuación romana, respecto a otros equivalentes en civilizaciones próximas. Resalta particularmente el culto a Harpócrates por la combinación de las dos esferas. Este culto se expande por distintas regiones de Roma, llegando a tener gran éxito, tiene su origen y primer desarrollo en Egipto, logrando una importancia considerable durante el periodo romano<sup>822</sup>. De hecho, gracias a las excavaciones arqueológicas se ha podido demostrar que era la imagen doméstica de mayor popularidad de entre todas las figuras de terracota encontradas. Esta figura asimilada a un Horus joven, también se proyectaba con otros dioses relacionados, separándose de la representación tradicional guerrera y real de Horus en los grandes templos. Pese a todo la relación al menos a nivel iconográfico, entre el Harpócrates en el ámbito doméstico y el dios en la esfera pública está atestiguada, sobre todo con la estrecha relación entre determinados objetos o formas de piedad diarias, así como la representación de la divinidad, lo cual demuestra la proximidad entre las figuras domésticas veneradas respecto a las adoradas en los templos, lo cual aproxima a la población en ambos espacios<sup>823</sup>.

Por parte de los investigadores se ha considerado la posibilidad de que se tratase en origen de una síntesis sacerdotal, principalmente para periodos anteriores, aunque para la época romana la figura de terracota puede estar más relacionada con un proceso de domesticación, sobre todo por el contexto en el cual aparecen. La simbología se irá complejizando gracias al sincretismo, tanto que las técnicas helenísticas empleadas para la representación de Isis sirven para mostrar a las figuras de Harpócrates como un medio de fertilidad en el campo (apareciendo con una olla), del rebaño, con un ganso, y en la familia con la representación de un falo. Junto a ello elementos militares al estar acompañado de la esfinge Tutu. Y junto a todas estas atribuciones también determinadas funciones apotropaicas, las cuales encajan perfectamente con el ámbito doméstico<sup>824</sup>.

Pero la veneración y piedad hacia Harpócrates no solamente quedará reducido al plano doméstico, también existen templos destinados a su figura. Tendría una estatua dentro del recinto religioso de la divinidad, pero serviría de influencia para las figuras de terracota que eran el centro de culto doméstico. Estas figurillas de menor tamaño podrían al mismo tiempo ser vendidas en el templo para llevarse a casa, produciéndose una especie de traslado desde el templo hasta el hogar, no solo físico sino también

---

<sup>821</sup> GRADEL, 2002, p. 198.

<sup>822</sup> FRANKFURTER, 1998, p.133.

<sup>823</sup> NACHTERGAEL, 1985 Cfr DUNAND, 1990, pp. 28-29.

<sup>824</sup> FRANKFURTER, 1998, p. 133; DUNAND, 1979, pp. 73-87.

religioso, como una apropiación de estas imágenes públicas al mundo religioso doméstico y convirtiendo el altar del hogar en su nuevo espacio y eje<sup>825</sup>. Por tanto, hay dos manifestaciones de religiosidad en torno al culto, por un lado público y por otro doméstico, pero también se extiende en el plano social, ya que al inicio del siglo II d.C. en *Fayyum* se celebraban las *Harpocrateia*<sup>826</sup>. Durante estas festividades se representaban muchas de las figuras de Harpócrates, las cuales mostraban a un niño-dios agitando o comiendo de una olla, lo que puede indicar una tradición de culto privado de preparación de alimentos en esta festividad en honor a la divinidad, quizás para niños<sup>827</sup>. La veneración a través de la festividad demuestra una interrelación del culto orientado al mundo doméstico como elemento integrador de una comunidad más o menos amplia.

Quizás Egipto sea uno de los lugares donde mayor desarrollo de la religiosidad privada pueda producirse, asumiendo las particularidades propias de la región, que la diferenciarían, no solo a lo largo de su historia, sino también dentro del Imperio romano. Además de la importancia de Harpócrates, estarán presentes gran número de estatuillas u objetos pertenecientes a otras divinidades dentro de los hogares romanos<sup>828</sup>, así como en tumbas<sup>829</sup>. Junto a la gran proliferación de cultos y veneraciones dentro del ámbito privado, existe una manifestación intercultural que les dota de un carácter interesante y un gran enriquecimiento. No solamente por la variedad de cultos, sino también los distintos tipos de objetos utilizados, desde lámparas o incensarios que, curiosamente, presentan formas similares a los templos, junto a pequeños altares en miniatura, así como *cippi* de tamaño también reducido o divinidades similares a las esculturas presentes en los recintos públicos, que demuestran ese proceso de domesticación y su importancia<sup>830</sup>. Por supuesto no se pueden pasar por alto los retratos pintados, dedicados a determinadas divinidades dentro de los altares domésticos que aumentarán su popularidad desde el s. II d.C., bajo la influencia del cambio conceptual y religioso en todo el Imperio. A partir del s. IV d.C. será empleado por el cristianismo

---

<sup>825</sup> DUNAND, 1979, p. 134.

<sup>826</sup> *Harpocrateia* ver PERPILLOU-THOMAS 1993: pp. 88-99, re: P. Fayyum 117, 11, *SPP* XXII 183, 113, el festival estaría presente en el calendario del templo romano de *Esna*, lo que demostraría su importancia.

<sup>827</sup> FRANKFURTER, 1998, pp. 133-134.

<sup>828</sup> *Ibidem*, p. 134. El autor se refiere a la presencia en altares domésticos (*Domestic Shrines*) de diferentes objetos y elementos vinculados a determinadas divinidades, pero teniendo como espacio el altar siguiendo el modelo del templo solo que a nivel reducido.

<sup>829</sup> Aparecen en diferentes ciudades egipcias amuletos consagrados a Bes, NACHTERGAEL, 1985, p. 225, RASSART-DEBERGH, 1990, p. 48-49. En la ciudad de *Fayyum Karanis* para el periodo romano, existe gran número de nichos decorados con modelos helenísticos en motivos y desarrollo pictórico. en nichos y amuletos: DUNAND 1979, pp. 8-9; pp. 103-106 Cfr GAZDA 1993, p. 31.

<sup>830</sup> Sobre Altares DRIOTON, 1941, pp. 923-935 DUNAND, 1990, pp. 310-313. Lámparas y templos: DUNAND, 1990, pp. 317-318. *Cippi* domésticos: KÁKOSY, 1970, p.22.

para el ámbito funerario, pero también para las representaciones iconográficas de mártires, santos, apóstoles y otras figuras de relevancia<sup>831</sup>.

De tal manera que tenemos un desarrollo de los cultos privados en el Imperio de carácter general, donde cada zona tiene sus propios cultos domésticos. En el caso concreto de la cultura romana hay una tradición importante de religiosidad privada manifestada a nivel ideológico por entidades sobrenaturales y una acción cultural destacada, así como a nivel físico por diferentes lugares para el culto en las casas<sup>832</sup> (desde nichos simples hasta estructuras con frescos pintados que representarán divinidades entre sus imágenes, llegando su elaboración a estructuras como *aediculae*, *sacraria* o *sacella*, con su respectivo *lararium*) y zonas diversas en la casa para su establecimiento como son dormitorios, cocinas, atrios...; en definitiva son habitaciones o lugares específicos para realizar la actividad cultural<sup>833</sup>. Estos espacios, por su parte, estarán vinculados a los distintos miembros de la casa, además de incluir un lugar para la recepción de las muestras de respeto de los visitantes, demostrando la dualidad cliente y patrón. Por tanto, todo este conjunto de elementos que forman parte de la realidad latente en el mundo romano, van a ser empleados con un propósito por parte del Estado romano, aunque hay una puerta abierta a ciertas muestras de veneración voluntaria y espontánea.

Estos cultos privados debemos entenderlos dentro del concepto global de la religión romana, donde existe de manera paralela una religión pública y otra doméstica, con sus complejidades y dificultades para separar una y otra como se apuntó. Precisamente por las características de la religión romana, la cual, como bien apuntó Bayet en su momento ofrece una originalidad singular, nos debe llevar a un estudio en diferentes planos, a niveles psicológico y sociológico; así como por ambientes: político, urbano, rural...; además de categorías como jurídica, ritual...; esto llevará a una comprensión global, donde también entrarán los cultos a nivel público y privado. Al mismo tiempo, la propia concepción del culto imperial imperante en la actualidad, permite enlazarlo con esta idea expuesta en líneas anteriores. Pues la cada vez más demostrada variedad en sus manifestaciones culturales a lo largo del imperio, así como su organización general, territorial, provincial o municipal, obligan a la necesidad de estudiarlo en casos particulares y concretos que nos sirvan para explicarlo a nivel global. Por supuesto, se deben aceptar planteamientos universales para todo el desarrollo del culto, ya que pese a las diferencias hay rasgos comunes en todas las partes, pero si se debe romper con la idea monolítica del mismo. Precisamente esta concepción de la adoración hacia el emperador no solamente se establecerá en un culto oficial y público, sino que ofrece otro desarrollo a una escala diferente y complementaria a nivel privado, que nos permitirá entenderlo en su magnitud, poder comprenderlo de manera más clara y profunda, así como mostrar aspectos desconocidos hasta el momento del mismo, a saber

---

<sup>831</sup> Pintura egipcia en época romana en RASSART-DEBERGH, 1990, pp. 48-55; Para la iconografía cristiana y su influencia respecto a las pinturas egipcias BELTING, 1990, pp. 69-136.

<sup>832</sup> ORR 1978, pp. 1557-1591.

<sup>833</sup> BOWES, 2008, p. 28.

que la religión privada tiene mayor peso del considerado hasta la fecha y que es también aglutinadora a otra escala. Por tanto, se produce un proceso paralelo a dos niveles tanto público como privado en las manifestaciones culturales al emperador, donde el estado se beneficia de ello y propaga sus ideas hasta espacios recónditos. Es decir, a la gran heterogeneidad del culto imperial, provocada por las particularidades propias de cada región y grupo social, debemos añadirle la idiosincrasia constitutiva del ámbito familiar y doméstico, que aportará sus elementos al desarrollo del culto al emperador, enriqueciéndolo y dotándole de una profundidad mayor, tanto ideológica como social, política y religiosa. En cualquier caso, las manifestaciones privadas al emperador no van a estar sujetas a las mismas cuestiones que la actividad pública y religiosa hacia la figura imperial.

Los procesos que se van a configurar y extender, muestran como el nuevo sistema, el imperial, que se crea y asienta a partir de Augusto, va a lograr gracias al culto imperial no solo a escala pública, sino también privada, una serie de hechos. Entre los mismos y vinculados precisamente a su relación con el mundo doméstico estará una expansión dentro de los límites del hogar, llegando a un espacio hasta entonces alejado del propio “estado”, asentando bases ideológicas, a través de la iconografía y la religión. Y, al mismo tiempo, el reconocimiento de la figura imperial a diferentes niveles, no solo psicológicos, sino sociales y políticos. Así lograrán que la mentalidad colectiva asuma al dirigente teniéndolo presente dentro de los hogares, ya sea por devoción real o por cuestiones identificativas del sistema. Algo constatable históricamente para periodos anteriores y posteriores, pero que quizás alcanza unas dimensiones estratosféricas en el caso romano.

Resulta indudable que no es una novedad la manifestación de algún tipo de devoción a nivel privado o doméstico a una personalidad destacada como se ha demostrado, pero con los emperadores adquiere unas características particulares y tiene unas funciones claras dentro del proceso imperial. Además de demostrar que la figura de los dirigentes romanos en este periodo adquiere tal relevancia que sobrepasan el imaginario colectivo pasando a ser divinidades (o al menos cercanos a ellas) no por cuestiones únicamente políticas, sino reales al recurrir la gente a ellos cuando necesitan algo. Esta concepción de imprecar a la divinidad o ente es una realidad extendida dentro del mundo antiguo<sup>834</sup>.

---

<sup>834</sup> VERSNEL, 2011 Cfr EIDINOW, 2015, pp. 53-74. Esther Eidinow plantea algunas reflexiones sobre la incapacidad de los modelos polis-religión para permitir una fuerte distinción sobre público-privado, a todos los niveles y en el caso concreto del estudio actual sobre las divisiones dentro de la religiosidad. Su reflexión la lleva incluso a un nivel de análisis, Eidinow sugiere un giro más que adecuado hacia lo que denomina “las teorías de la mente”. Considera como si de un enigma teológico se tratase toda una reconfiguración, piensa acerca de si los griegos creían que los dioses podían saber sus pensamientos e intenciones. Por supuesto algo difícil de discernir. La consideración que tiene al respecto emanará de las nociones acerca de la interioridad humana; así mismo el conocimiento de lo divino abre muchas nuevas aproximaciones a la futura investigación tanto de los textos que se pueden examinar, como de otros niveles generales o concretos sobre la religión en la Antigüedad. La adecuación de su teoría se puede relacionar con el modelo establecido por Versnel. Los planteamientos de ambos autores, Versnel y Eidinow son extrapolables, con las consabidas precauciones metodológicas, para al mundo romano y su religión.

Toda esta evolución se va a incrementar con la asimilación y adscripción de las divinidades propias de estos espacios con la figura del emperador, siguiendo un patrón similar al paso producido por las entidades domésticas al mundo público romano en siglos anteriores, así como de conceptos ideológicos y símbolos. También, al mismo tiempo, habrá una adecuación física de espacios e imágenes que calcarán los hogares, lugares o zonas privadas a un ámbito mayor y visible para todos. Esta marcha irá acompañada de una utilización ideológica del mito, el pasado y las ideas con fines propagandísticos e ideológicos para el propio sistema, con el emperador como cabeza visible.

Hay que entender todo el conjunto del culto al emperador como un proceso paralelo, ya que, mientras se expande a nivel público con una serie de actuaciones, como la creación de un sacerdocio propio, la erección de templos, un desarrollo cultural, el revestimiento ideológico; también al mismo tiempo se produce una asimilación del ámbito privado, como es la adscripción a divinidades y vinculación con antepasados, personas admiradas o personajes míticos, el tipo de ofrendas o lugar de culto, todo ello encaminado a una comprensión diferente de la figura imperial. Por razones lógicas, el culto al emperador romano en el ámbito privado no puede estar sujeto a un sacerdocio estricto (aunque el *paterfamilias* puede ejercer esa función interna), ni a las reglas ritualistas establecidas en la esfera pública, o a grandes templos, etc.; pero responderá a conceptos y normas propias de este espacio. Por supuesto entre una esfera y otra habrá influencias y traspaso de fundamentos.

Indudablemente las referencias del mundo privado en la ideología imperial son claras ya que encontramos traslaciones literales. Cuando Augusto decide establecer su nuevo hogar, la *Domus Augusta*, en Roma, selecciona una parte de esta vivienda privada como lugar público en la ciudad, y en una zona importante como es el Palatino<sup>835</sup>. El propio concepto de establecer una casa en lugar de un simple templo o alguna otra estructura arquitectónica, indica cierto valor<sup>836</sup>. Del mismo modo, copiará la estructura de la antigua casa mítica de Rómulo, con el cual se entronca por un pasado familiar, y por tanto, presentándose como heredero ante la sociedad romana. De igual manera incluye

---

<sup>835</sup> Dentro del conjunto se establece el templo de Apolo Palatino, al cual se le añade una biblioteca. En los terrenos adyacentes a la propia residencia de Augusto, tras la victoria de Sexto Pompeyo, se establecerá pegado al templo una especie de capilla privada familiar, como símbolo de la protección del dios al estado romano y vinculado al propio emperador. DC. 49, 15, Suet. *Aug.* 29 sobre la consagración de dicho templo; en la biblioteca del *templum Augusti* se establece una estatua en honor a *Apollo Tuscanicum* Suet. *Tib.* 74: y el templo levantado por Livia y Tiberio tras el fallecimiento del emperador en su honor en el Palatino DC. 56, 46, 3; Plin. *Nat.* 12, 94; Suet. *Cal.* 22.

<sup>836</sup> La idea de recuperar la casa de Rómulo para la memoria colectiva de la ciudad, dentro del conjunto del foro siguiendo el proceso habitual de asentamiento del pasado mítico de la ciudad junto con aspectos del imperio, buscaba el impulsar toda una serie de simbologías nacionales DE ALBENTHIS, 1990, pp. 7-8, así lo secunda DH. *Ant.* 1. Se trataba de fomentar el papel de la familia por parte de la sociedad romana y reforzar el nuevo régimen. Enlazaría el pasado del fundador de Roma como antepasado al que se veneraría (siguiendo el modelo doméstico de los antepasados) con el presente del refundador de Roma, en este caso con el surgimiento del Imperio.

dentro de la *domus* una serie de espacios dedicados a divinidades vinculadas a su familia, como son Marte y Venus, una de carácter personal como es Apolo<sup>837</sup>, así como otro lugar para la adoración a sus antepasados personales y domésticos, mostrando una clara intencionalidad<sup>838</sup>. La población puede ir allí a mostrarle respeto a él, a las divinidades indicadas y a sus antepasados, convirtiendo además a un antepasado comunal romano, Rómulo, en uno vinculado a su propia persona<sup>839</sup>. Es una presentación de ideas, donde el *Princeps*, el primero de los ciudadanos, se muestra como el dueño de esa casa frente a los conciudadanos y súbditos romanos que van a rendirle honores, del mismo modo que los clientes con su patrón<sup>840</sup>. Este *dominus* en su hogar, convertido en un gran templo público, se presenta como el *Pater* de todos los romanos simbólicamente a través de estos ingredientes; pero al mismo tiempo de manera nominal ya que va a ser *Pater Patriae*, el padre de la patria, encargado de asegurar el bienestar a sus hijos (los habitantes del imperio)<sup>841</sup>.

<sup>837</sup> La casa de Augusto estaría protegida por Apolo Actiaco Ov. *Trist.* 3, 1, 41.42. Sobre el uso del dios en la poesía y propaganda de Augusto ver MÖLLER, 1985; WHITE, 1993, pp. 156-205. La relación de Octavio con Apolo tiene aparte de un carácter personal, cierto aspecto hereditario, junto a la oposición a la figura de Dióniso adscrito a Antonio. Al respecto: MANNSPERGER, 1973, pp 381-405 y COGROSSI, 1978, pp. 145-146. Acerca de la política apolínea emprendida por Augusto ver LAMBRECHTS, 1953, pp. 1062-1083.

<sup>838</sup> El traslado del templo de Vesta a la morada de Augusto el 28 de Abril del 12 a.C. Ov. *Fast.* 4, 949-952 se produce tras el nombramiento como *Pontifex Maximus*, y compartirán lugar de culto dentro del hogar de Augusto con los Penates, Suet. *Aug.* 92. De tal manera que correspondería la situación de la *domus publica* del emperador, en el Palatino, con una situación simétrica a la del larario de la *domus privata*. CARANDINI; BRUNO, 2008, pp 77-81; pp. 192-198 Cfr con la opinión contraria de WISEMAN, 2009, pp.527-545. De tal manera que el *Princeps* establecía estas divinidades estatales dentro de la *domus publica*, mostrando el potencial desarrollo a nivel privado vinculado a su figura, y sobre todo a otras divinidades familiares, relacionadas con la dinastía Julia, como Eneas CARANDINI, 2008, p. 82. Se trata de un proceso paralelo y a la inversa del producido por estas divinidades en el periodo monárquico (del cual Augusto recoge diversos elementos), es una inclinación a las viejas costumbres, a través de elementos religiosos, y una legitimación de su posición como *primus inter pares* en el estado por el derecho de herencia a través de vínculos divinos familiares PÉREZ RUÍZ, 2012, p. 56.

<sup>839</sup> Resulta inevitable destacar la importancia de la Eneida de Virgilio para la expansión y asentamiento de esta idea.

<sup>840</sup> SALLER, 1984, p. 344, se refiere a que la dimensión doméstica es un reflejo de la dimensión social, lo cual repercute dentro de la organización cívica y estatal. Este proceso a un nivel intermedio durante el tránsito a la época republicana, supone un paso más con la instauración de la casa del *Princeps*. Se ha indicado ya la asimilación de la *domus* romana como un foro o el propio estado, de hecho algunos autores clásicos se refieren al domicilio como una *res publica* a pequeña escala Sen. *epist.* 47, 4, Plin. *Ep.* 8, 14, 16, lo cual no resulta extraño que el emperador asuma la relación de ser él mismo dirigente y *pater*, así como su casa privada y pública, tanto a nivel personal como estatal. Unido a su vez con las vinculaciones a la divinidad de Apolo y el propio destino del Estado, siguiendo las líneas generales de GAGÉ, 1981, PP. 561-630.

<sup>841</sup> Precisamente al llevar Augusto el fuego de Vesta y las vinculaciones con Rómulo a su hogar, dentro de la legitimidad que le permitía ser un antepasado suyo. La figura de Rómulo que había sido una especie de *paterfamilias* para los romanos, facilitaba a Augusto que se convirtiera en *paterfamilias* de todos al incluir el fuego estatal dentro de su propia *domus*, convirtiéndose en la llama de su propia estirpe, además de la estatal Ov. *Fast.* IV, 949-952. Junto a ello está el componente religioso de transformar su propio hogar, con el traslado del fuego vestal, en una *aedes*, habitando en su interior otras divinidades



Pero la transformación o reconversión de espacios sagrados a concepciones de carácter doméstico se encontraban presentes en la historia romana<sup>842</sup>. No será algo extraño o ajeno a su sociedad, siendo quizás parte de su éxito precisamente, ya que era algo que se había producido ya y además correspondía a otros cambios políticos en el pasado<sup>843</sup>. Así sucedió con la primitiva residencia del rey durante la monarquía conocida comúnmente como *Regia* (o *Domus Regis sacrorum*) en época republicana pasa a formar el complejo arquitectónico compuesto por la *Domus publica* (no es nombre casual), el complejo de las Vestales<sup>844</sup> y una *Aedes* que termina realizando funciones administrativas. De tal modo que, en la República, son tres elementos independientes donde la *Domus publica* terminará siendo la residencia del *Pontifex Maximus*<sup>845</sup>. La figura del *Pontifex* compartirá junto con la del *Rex sacrorum* las nuevas atribuciones del extinto *rex* romano en materia religiosa<sup>846</sup>. Precisamente el lugar de residencia del *pontifex* será la *Domus publica*, convirtiéndose a lo largo de la república en el máximo responsable en funciones religiosas<sup>847</sup>. De este modo, tenemos al principal “dirigente” religioso habitando en una *domus*, siendo recogido el cargo y sus atribuciones por parte de Augusto, el cual además de ser *Pontifex* establecerá una *domus* nueva como residencia suya y, al mismo tiempo, como un lugar de acceso a los romanos. Además, la

---

domésticas. Y quizás trasladando a la propia figura imperial dentro de ese conjunto. HEYMAN, 2007, p. 82.

<sup>842</sup> TORELLI, 1981, p. 86 al comparar la casa romana, algo que podemos extrapolar al desarrollo de Augusto, con los antiguos palacios etruscos de *Murlo* o de *Acquarossa*, se refiere a como influyeron en cuanto a la distribución y espacio de heroización o hacia los antepasados para establecerlo como un lugar de autorrepresentación, que incluiría una capilla para el culto. De tal modo que la vida social del *dominus*, así como de la propia *domus*, tendría un lugar reservado a las divinidades (similiar a los foros), dentro del fenómeno de apropiación y creación de templos públicos en espacios privados que se produce durante la tardorrepública COARELLI, 1983a. Dicho proceso puede ser comprendido como continuador pero vinculado al culto imperial, que sirve como armagasa del sistema.

<sup>843</sup> Como antecedentes helenísticos se encuentra un *Hieròn* dentro de la casa de Timoleón en Siracusa Nep. *Timol.* 4,4, Plut. *Tim.* 36,6 o el sacrarium presente dentro del Palacio de Hierón Liv. 24, 26, resultando espacios poco habituales dentro de los palacios, quizás solo en macedonios como culto dinástico. PESANDO, 2011, p. 12-13. Cfr la intencionalidad de Augusto con la casa del *rex sacrorum*, la vinculación con su pontificado, y la organización de la *domus publica* como espacio de unidad común y referente del orden familiar, gentilicio y estatal en FRASCHETTI 1990, pp. 90-92.

<sup>844</sup> (FILIPPI, 2004, pp.101-121) y (FILIPPI, 1999-2000).

<sup>845</sup> (BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, pp. 407-408).

<sup>846</sup> La legitimación del poder pasa a través de la adecuación de espacios, los cuales tenían una importancia religiosa y política considerable, mostrándose a todos los habitantes. Así sucedió en el transito del fuego del hogar de Rómulo que pasa a un nivel estatal, como si del *paterfamilias* del estado se tratase (razón por la cual Augusto quiso denominarse en primer lugar así y, motivo que le llevó a incorporar elementos en su propio hogar personal) dentro del desarrollo habitual de divinidades domésticas que dieron el paso a la religión pública romana. Ello llevó a la recuperación de la *Regia* por parte de Julio César COARELLI, 1983a, pp. 199-200, continuado por estos motivos por Augusto con la alusión a los antepasados, a Rómulo, Remo...

<sup>847</sup> Ibidem p. 440. Ovidio indicaba en *Fastos* que el 6 de Marzo iba a dar gracias a Vesta y poner incienso en el fuego de Ilio, y desde el apoderamiento de Augusto, el mismo será el encargado de vigilar los *numina* traídos en origen por Eneas, los *Penati* del pueblo romano. Así mismo la *supplicatio* del mismo 6 de Marzo en Cuma, se garantizaba el Pontificado en conexión directa con Vesta y los Penates, incluyendo la celebración del aniversario del nacimiento del *Princeps* y su familia. FRASCHETTI, 1990, pp. 99-100.

antigua *Regia* disponía en su interior de dos *sacraria* dedicados a *Ops* y *Marte*, divinidades de origen primitivo y con diversas funciones, entre ellas agrícolas. Este espacio dentro de la *domus* destinado a divinidades concretas estará también presente en la *Domus Augusta*, con dioses afines a la nueva ideología y la figura del emperador. Hay una copia de modelos no solo estructurales sino también simbólicos bastante clara. No se puede olvidar el propio complejo vestal, donde se plantean toda una serie de funciones de claro vínculo doméstico, como es el culto a *Vesta* propiamente, relacionada con un posible *Numen* de carácter doméstico, la figura del *Penus*, laurel y principalmente la importancia del fuego como hogar comunal de Roma<sup>848</sup>. De hecho, las asimilaciones entre el *paterfamilias* y el *pontifex* respecto a su vinculación con las vestales quienes tendrían alguna vinculación con las esposas en el hogar demuestran la influencia de la religiosidad doméstica en la configuración religiosa romana. De ello se aprovecharía el *Princeps*, más con la asunción del cargo de pontífice<sup>849</sup>.

Este conjunto de aspectos, tanto de desarrollo público como privado, se entroncan a través de la figura del emperador, donde recoge en su propio hogar las dos vertientes<sup>850</sup>. Le permitieron establecer una autorrepresentación, así como legitimación e impulso familiar, aglutinando diversos valores, donde destaca la *pietas*, ya sea a los dioses o a los antepasados, y por extensión al dirigente, quien se convierte en el símbolo e imagen de la misma.

Así mismo, se observa que durante el periodo Flavio, a la postre momento de un fuerte impulso al culto imperial, se producirá la construcción del templo en honor a la *gens Flavia*, coincidiendo con la celebración en el 88 d.C. de los juegos en honor del siglo de oro de los Flavios. De hecho Marcial, en alguno de sus escritos, representará al emperador Domiciano como *Júpiter*, divinidad que además utiliza como tutelar. Pero el modelo Flavio no quedará aquí ya que, además, emulan a la dinastía Julia-Claudia en la representación de divinidades para asimilación personal e ideológica. Como Augusto y sus descendientes familiares realizan con *Venus*, Domiciano hace lo mismo con *Minerva*, llegando a levantarle templos y, lo más importante, estableciendo un *sacrarium* en honor de la divinidad en su propio dormitorio. Pero quizás el rasgo más característico que demuestra la continuidad ideológica respecto a la primera dinastía de

---

<sup>848</sup> BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 407.

<sup>849</sup> De tal modo que el *Princeps* de todos, se representa en el foro dentro de la *domus* pública, principalmente por hacerse acompañar de *Marte*, *Venus*, otra serie de antepasados familiares, todos ellos llevados para construir una *domus privata* CARANDINI;BRUNO 2008, pp. 73-76 pero así mismo habrá una unión con otra serie de divinidades de origen arcaico, entre las mismas *Rómulo* y *Quirino*, las cuales pudieron presidir un jardín para el culto doméstico con un larario. De hecho, si incluimos los antepasados, las atribuciones tienen lógica desde la mentalidad religiosa doméstica (Augusto establecería en su casa pública un altar doméstico para el culto a sus *Lares* y *Genios*, GRADEL, 2002, p.115 y por extensión estatal, desde la óptica del régimen; de hecho encajarían en el programa ideológico de Augusto establecido en el Foro ZANKER, 1992, p. 233-249.

<sup>850</sup> FRASCHETTI, 1990, p. 92, vive en un lugar público pero al mismo tiempo privado, es un reflejo de ambas esferas. D.C. 55, 12, 5; es considerable que el establecimiento en su hogar de espacios para cultos estatales que ejercen una función también personal o doméstica, produce en la sociedad romana un modelo de ejemplo para que la población introduzcan elementos imperiales en sus hogares.

emperadores romana, está en que en el 92 d.C. se inaugurará la *Domus Flavia*, en este caso establecida en el Palatino (también lugar destacado), convirtiéndose en residencia privada del emperador pero, al mismo tiempo, palacio oficial. De este modo hay una confluencia de ambas esferas una vez más, que van a aproximarse de manera similar a como sucedía en la *Regia* y en la *Domus Augusta*, pues habrá un espacio destacado al culto a divinidades, pero en este caso supone además un avance. La residencia dispondría de una sala, que recibirá el característico nombre de *Aula Regia*, que servía como “sala de audiencias” del emperador, el cual atendía elevado sobre un trono, con todo el espacio orientado hacia él, de modo que captaba la atención, como si un *deus praesens* se tratase. Es la máxima exaltación de la figura del emperador hasta el momento, sirviendo de modelo para futuros desarrollos y es reflejo de un “absolutismo monárquico” así como de un ejemplo de palacio dinástico por excelencia<sup>851</sup>.

Esta concepción de *domus* como reflejo arquitectónico del poder imperial, que al mismo tiempo imita modelos claramente domésticos, es un prototipo de la traslación de espacios. La religiosidad privada se inserta en este “hogar estatal” que está abierto a todos y donde el emperador ejerce su poder e influencia. El *Princeps* o *imperator*, en su *domus* establecerá una serie de escenarios, donde habrá una adoración a divinidades familiares, otras de vinculación personal y a su propia figura, logrando que la sociedad romana los asimile como propios. No es de extrañar que el impulso Flavio y el establecimiento de una nueva *domus*, que es *de facto* palacio oficial, coincida en el gobierno de un emperador como es Domiciano que pasará a denominarse *Dominus et Deus*. Se trata todo ello de una plasmación física y simbólica de una ideología fomentada por el imperio. Incluso la propia concepción de *domus*, acabará refiriéndose a la casa imperial, hay una auténtica idea de *Domus Divina*, no solo en época Flavia, y con Septimio Severo la *domus* imperial se nombra como *sacra*, y a los sucesores de su familia se les termina nombrando como *dominus* o *dominus noster*. Durante el reinado de Septimio Severo encontramos aún ciertas duplicidades en la asimilación de la figura imperial, ya que en el arte aparece representado como un dios, y de hecho, gracias a la *Historia Augusta* sabemos de tal consideración en África, aunque en Roma aparecen representados tanto él, como Julia Domna, como sacerdotes, sacrificando en un altar en el conocido Arco de los Plateros. En ambos casos se muestra la personificación del emperador, como ser de carácter divino pero al mismo tiempo como representante religioso e interlocutor con las divinidades<sup>852</sup>.

La asimilación conceptual de la *domus*, no solamente como asunción de los principios de religiosidad privada asumibles para el culto al emperador, así como aglutinador de la propia casa imperial, se ve complementada con la idea del príncipe o *dominus* como *paterfamilias* universal. Es el salvador de la patria, es el dirigente del mundo, es el máximo responsable religioso como *Pontifex Maximus* y es el encargado de recibir una adoración, pero al mismo tiempo de realizar los sacrificios. De tal manera que el calco ideológico y físico es contemplable, pero, además, al no estar recluido en el ámbito

---

<sup>851</sup> BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, pp. 558-559.

<sup>852</sup> *Ibidem* pp. 559-560.

familiar exclusivamente, sino abierto a todos para recibir esa veneración o muestras de afecto (con una fuerte carga religiosa y ritual), obliga también a su percepción desde la óptica del clientelismo. La exportación de modelos plasma la realidad del *Princeps* en estas vertientes: *dominus/pater*/patrón, además de *pontifex* y emperador, así como otra serie de atribuciones<sup>853</sup>.

En el sentido general de la sociedad romana los clientes al honrar a su patrón presentan una cierta actitud religiosa, algo observable en los pasajes del poeta Tíbulo con su patrón Mesala o Censorino en el s.III d.C. quién compara los dones a su patrón de manera semejante a los realizados a los dioses, celebrando su nacimiento como si de una divinidad más se tratase. Es como plantea Bowes un “calzador cultural” para integrarse dentro de la red social del patrón. Exactamente como ejercen los esclavos con su *dominus* (término utilizado también por sucesivos emperadores). Este sistema clientelar a nivel reducido, es el que se establece en Roma durante el Imperio pero a gran escala, en un constante de repartos de favores entre unos individuos y otros para lograr ascender o conseguir beneficios<sup>854</sup>. Todo ello llevado al nivel del emperador muestra una magnitud mayor, pero no solo con personas, sino que también ciudades o instituciones pueden practicarlo como se observa a través del culto imperial a nivel público. La importancia social de las relaciones clientelares en la sociedad romana estará presente a lo largo de toda su historia, hasta la desaparición del Imperio en Occidente. Algunos aristócratas llegarán a ocupar grandes cargos tanto políticos como sacerdotales convirtiéndose en patrones de una gran cantidad de población. Unido a ello está el culto cívico en la ciudad a determinadas divinidades donde ellos ejercían el control religioso y donde estaban presentes familiares y amigos girando alrededor de su influencia<sup>855</sup>.

Este esquema es el que se integrará a todos los niveles, no solo el público, afectando al desarrollo privado. Como se tratará más adelante, el mismo afecta a la organización territorial y espacial del mundo romano, convirtiendo al emperador en amo y señor no solo del calendario, que se asimila a la vida personal del *Princeps*, sino también en la

---

<sup>853</sup> En *Arastipi* un epígrafe dedicado a Trajano se refiere a él como “Salvador del género humano”, parece tener una relación directa con *Salus*, dentro del contexto de expansión de dioses sotéricos y salutíferos y que se unirán al culto imperial, siguiendo la línea propia de las inquietudes religiosas que aparecen en éste periodo. MARTÍNEZ MAZA; ALVAR EZQUERRA, 2007, p. 364.

<sup>854</sup> BOWES, 2008, pp. 29-30. Menciona la ambigua relación entre los Genios y los patrones en este desarrollo, así mismo dentro del concepto global de la familia, donde se suman los esclavos y clientes, quienes han a presentarse en los espacios abiertos y accesibles para los visitantes en las casas romanas (las cuales conocemos gracias a Pompeya, Herculano, Ostia o el norte de África), pero al mismo tiempo los esclavos dedicaban al *dominus* (y determinadas divinidades) pequeños altares en cocinas u otros lugares en la casa ofreciendo una variante de culto.

<sup>855</sup> BOWES, 2008, p. 24 habla del caso de Petronio Probo en el s. IV d.C. quien fue famoso por su habilidad de vincular a su *gens Anicia* con la oficina monetaria, asimilarse a sacerdocios, y establecer a familiares y amigos logrando una gran red clientelar. Su poder mostraría una gran cantidad de personas presentes en su hogar superando a familiar rivales de mayor tradición como Decios o Escipiones, convirtiéndole en un personaje muy influyente. No solo ejerce en su hogar como *paterfamilias* sino también como patrón de un núcleo extenso de gente.

articulación tanto a nivel urbano como rural, con este “calzador cultural” y por extensión “cultural”.

Esta adaptación de conceptos domésticos y privados a un interés estatal afecta de manera ambivalente, tanto al desarrollo cívico y público como se acaba de ver, como a la expansión privada propiamente. Es decir, muchos de estos factores surgen de un ambiente íntimo para abrirse al exterior, pudiendo afectar a ambas esferas al mismo tiempo, frente a otros elementos que van a quedarse dentro de la esfera privada donde tendrán su propio desarrollo. Ambos casos son dos caras de una misma moneda, que a su vez pertenecerán al “tesorillo” que compone el culto imperial, cúspide de toda la política religiosa, y del resto de campos, que establece Augusto.

De hecho, la vinculación con el mundo doméstico, principalmente a través de la representación simbólica de la *domus* para referirse a distintos aspectos (no solamente el estatal), se desarrollará también en los sacerdocios. Los sacerdocios mayores, representados en los cuatro grandes colegios, con frecuencia conforman una familia, incluso pueden denominarse *domus*, además de llegar a recoger dichos cargos una sola familia durante generaciones, principalmente a nivel provincial y municipal. Precisamente el empleo de los principales sacerdocios romanos, desde el *pontifex*, antes citado, pasando por augures, *quindecimviri* y epulones, más varias órdenes menores como algunos flamines, y hermanos *arvales*, que conformaron la jerarquía del culto cívico, para envolver el culto al emperador, ya sea copiando una estructura similar (sobre todo en el caso de los *collegia* y asociaciones) o bien de manera nominal estableciendo sacerdocios para el nuevo culto. El interés del poder imperial por adecuar y controlar a diferentes escalas el territorio le llevó a servirse durante los siglos II y III de dos de los principales sacerdocios a escala local y provincial, como fueron *flamines perpetui* y *sacerdos provinciae* para la expansión del culto al emperador<sup>856</sup>.

Sin lugar a dudas las vinculaciones existentes entre la religión privada y el culto al emperador van a estar presentes desde el comienzo. Partiendo del empleo de conceptos provenientes del ámbito privado, reproduciendo de manera similar el proceso que se vivió siglos atrás con el paso de los Lares, Penates o Genios al ámbito público, surgiendo los de carácter estatal, y adaptándose al esquema imperial. Ahora aparecerán Lares, Penates o Genios del emperador, es decir *Augusti*, del mismo modo que otras divinidades y abstracciones se entroncarán con la ideología imperial. Por tanto, será con Augusto cuando se relacionen ya de manera definitiva los *Genii* y *Lares* estatales con la figura del dirigente, aunque presentasen antecedentes<sup>857</sup>. Dicha vinculación se

---

<sup>856</sup> BOWES, 2008, pp. 22-24 Cfr sobre colegios sacerdotales y relaciones familiares en Roma: HAEPEREN, 2002), SCHUMACHER, 1978, pp. 773-777, sobre la vinculación con el culto imperial: FISHWICK, 1987-2005 vol III.2, pp.39-40, 88-89, 173, 190, 232-233, y 298. Para provincias podemos destacar el caso hispano de la Bética (*Baetica*): PANZRAM, 2003, pp. 121-130.

<sup>857</sup> Se mencionó la relación entre los *Genii* latinos y los *Daimones* griegos, siguiendo la recopilación de elementos orientales y helenísticos para el culto imperial, como la adecuación de la *apotheosis* vinculada con los semidioses griegos. Pero todo dentro de elementos puramente romanos para el culto al emperador,

manifestará claramente en las encrucijadas de los caminos, incluyendo el desarrollo de los conocidos por *Lares Augusti*.<sup>858</sup> Junto a estos estará el *Genius Caesaris* o el Genio del emperador vivo<sup>859</sup>. Destaca el empleo de los mismos a lo largo de todo el Imperio, de igual modo que la mayoría de referencias al emperador en sus cultos, tanto en Occidente como en Oriente, van a referirse al *Genius* o al *Numen* del mismo principalmente<sup>860</sup>. Se ha considerado que a partir del siglo III d.C., es cuando se inicia la orientalización del panteón romano, y se produce un aumento de las referencias a *Numina* respecto a *Genii*. De hecho, fuera de Italia el culto se desarrolla principalmente al *Numen* del emperador y no a su *Genius*, sobre todo en Britania, Hispania o Numidia. Es decir, se trataría más de una adoración al Genio del emperador que al propio gobernante en sus inicios, principalmente en Occidente<sup>861</sup>, ya que se integran miles de elementos de origen oriental o de las monarquías helenísticas para el armazón del culto imperial, el fomento del culto al *Genius Augusti* será uno más de ellos. Puede deberse precisamente a la adecuación a las características particulares de cada región y al fomento del culto a su persona de un modo accesible. El Genio del emperador terminará alcanzando un carácter de elemento divino que servirá como reflejo de la personalidad del *Princeps*<sup>862</sup>.

El origen del propio culto al Genio del emperador puede tener sus antecedentes en Oriente. Existe una actuación doble, e incluso una cierta hipocresía en las críticas y modos de actuar de Augusto con todo aquello relacionado con el ámbito oriental. Así, mientras se rechazaron formalmente dichas prácticas, se fomentaría a la vez, por cuestiones políticas, la existencia de adoraciones y usos originarios de esta parte del mundo, de los cuales surgen por ejemplo, la *apotheosis* o el culto al *Genius/Numen* del emperador. Quizás aparecen para justificar sus actividades y actitudes tanto en Oriente como en Occidente. Principalmente en la parte Oeste del Imperio donde se produjo un desarrollo del culto al *Genius* que facilitó el asentamiento del culto imperial<sup>863</sup>.

La figura del emperador, o bien a su *Genius* o *Numen*, también tendrán presente abstracciones relacionadas con conceptos que la propaganda ideológica del régimen

---

que se equipararían con prácticas y medidas orientales. CID LÓPEZ, 1992, pp.148-149 y 1994, pp. 145-158.

<sup>858</sup> Sobre los *Lares Augusti* y su importancia en Hano 1986. Esta vinculación asociada al *Genius* del emperador le permitirá introducirse en el ámbito privado como un *Lar familiaris*, consiguiendo que el culto al gobernante penetrara en todos los espacios del mundo romano. Se convierte en una figura omnipresente. CORRALES AGUILAR, 2002, p.268.

<sup>859</sup> BAYET, 1984, pp. 196-197.

<sup>860</sup> Para los emperadores se empleó *Genius*, respecto a la familia imperial serían “*Augusti*” y para las emperatrices se acompañaba de *Juno* o *Ivno*. Recibiendo ofrendas de familiares, amigos o esclavos, además del pueblo.; Existe el caso de dos ciudadanos romanos que informan acerca de haber cumplido con una promesa a *Juno Livia Augusta*, *ILS* 120.

<sup>861</sup> TAYLOR 1979, p. 207, defiende esta idea respecto a la importancia del *Genius* imperial. CERFAUX; TONDRIAU, 1957, p. 325, el empleo de *Numen Augusti* en lugar de *Genius Augusti* para Occidente, siendo *Numen* reservado a la divinidad Cfr con la obra de MILLAR, 1977, de modo general.

<sup>862</sup> FERNÁNDEZ URIEL, 1992, p. 160.

<sup>863</sup> CID LÓPEZ, 1992, p. 145-146.

quisiera fomentar, al igual que la propia abstracción de Roma. El bienestar de Roma y del Emperador, es el interés de todos, si ellos están bien, podrán proteger y cuidar a sus habitantes.

Los conceptos de *Genius* o *Numen*, debido a su propio significado y origen, no son empleados de manera baladí. Ya que estarán presentes en constantes referencias, así como en rituales privados donde se sacrificará en honor a los mismos, siempre del emperador, de Roma o de ambos, y en festividades concretas como es el aniversario de la fundación de la ciudad o del nacimiento del emperador, siendo extensible a conmemoraciones como su ascenso al poder, etc. También destacable la relación directa que establece Augusto entre las *Compitalia* y los *Lares Augusti*, así como con sus propios antepasados. Todo ello es un reflejo de la pretensión de hacer partícipes a los residentes de los *vici* de sus ancestros y de su propia persona, mediante los antepasados de su hogar, los miembros de la familia imperial y a su *Genius*. De este modo, se convierten en símbolos imperiales, extendiéndose por Roma y también por toda la península itálica. Tanto que existía un “circuito” de sacrificios que unía así al *Princeps* y los ciudadanos a través de la adoración al *Genius* de Augusto, consagrando en los diferentes *vici* ofrendas y añadiendo los regalos traídos para él por parte del pueblo. Existe una constancia de que los caballeros romanos celebraban también el aniversario del nacimiento de Augusto y ese día se sacrificaba a su *Genius*. En este proceso se establecían una serie de intercambios de regalos, compromisos y promesas de cada individuo con el *Princeps*<sup>864</sup>. En este sentido se establecía un modelo similar al de los patrones y los clientes en los hogares romanos, pero yendo más allá pues la veneración al emperador implicará un significado mayor que aquel que tendría el patrón o incluso el paterfamilias dentro del hogar, llegando incluso a recibir el sacrificio de un toro, algo destinado solamente a algunos dioses, como por ejemplo, Júpiter<sup>865</sup>. Se observa, de este modo, como los aspectos privados pasan a un ámbito público, y del mismo modo, puede suceder a la inversa. De hecho, existían fiestas de carácter institucional aunque no oficiales, por ejemplo la celebración del aniversario de nacimiento de algunos emperadores como Tiberio o Claudio, que se establecían como fiestas privadas por parte de personajes cercanos al *imperator*. La figura de Calígula representará una excepción ya que en su caso sí se llega a producir una oficialidad, vinculado seguramente al proceso de acumulación en vida de diferentes devociones hacia su persona<sup>866</sup>.

El culto al Genio imperial se desarrolló tanto en Occidente como en Oriente, aunque de modos diferentes. En el caso del Oeste del Imperio, en sociedades muy variadas con una mayor o menos difusión de la divinización de gobernantes, pero con un desarrollo algo más amplio de honras a jefes militares, su expansión se produjo a partir de homenajes y adscripciones con determinadas divinidades o abstracciones divinizadas, ya sean dioses que reciben el epíteto de augustus o con virtudes augustas fomentadas por el poder romano. En el caso de Oriente se propagará la veneración al emperador como dios en

---

<sup>864</sup> BAYET, 1984, p. 197.

<sup>865</sup> CID LÓPEZ, 1992, p.147.

<sup>866</sup> GRADEL, 2002, p. 153.

vida o muerte, con la excepción occidental de la propia Roma. La propagación del culto imperial tiene una vinculación con otras divinidades, y en el caso de Oriente la diosa Roma tuvo una expansión considerable<sup>867</sup>. El panorama que se genera durante la dinastía Julio-Claudia, es modificada a finales del s.I d.C. e inicios del s.II d.C. con los Flavios, quienes promueven religiones de origen oriental, enriqueciendo el propio panteón romano y sobre todo el culto al emperador a diferentes niveles. Los monarcas romanos sumarán a las tradiciones romanas ya implantadas otra serie de símbolos y elementos de origen oriental, tónica que se mantendrá en los siglos siguientes<sup>868</sup>.

Del mismo modo, el *Numen* también tiene su adscripción al emperador romano, surgiendo el *Numen Augusti*; se trataría de una abstracción divinizada de la figura imperial, como el tratamiento que recibían las divinidades tradicionales, aunque de un modo interno. En Roma, el término *Numen* se empleará también para la adoración al emperador a través de este elemento, sin que tenga que ser directamente a su figura, sobre todo en la parte occidental donde resultaba más complicada la asimilación. No obstante, hay un complejo trasfondo teológico en virtud del cual los emperadores poseerán ese *Numen*, pero no son *Numen* en sí<sup>869</sup>. De hecho, Augusto poseerá uno pero no es empleado por él mismo, e incluso los emperadores fallecidos y divinizados poseen *Numen* pero no son *Numina*<sup>870</sup>. Quizás uno de los ejemplos más destacados donde aparece *Numen Augusti*<sup>871</sup> corresponde a la *consecratio* del altar presente en Narbo, el mismo está dedicado por tres caballeros quienes pagan el culto al *Numen* del emperador, en el 12-13 d.C. correspondiendo con el “cumpleaños” del *Princeps*. El *Numen* se refiere claramente a una propiedad o un elemento perteneciente del emperador, entendiéndolo como abstracción divinizada del mismo, como si se tratase de una divinidad más, pero como algo inmanente dentro del propio dirigente en lugar de un modo separado<sup>872</sup>.

En relación al empleo de *Numen* resulta interesante que no solamente irá relacionado con la figura del emperador, resaltando su carácter divino, sino también enfatizando el carácter dinástico a través de la referencia a familia imperial<sup>873</sup>. Un ejemplo destacado es el aparecido en la colonia de *Lugdunum*, dentro de su *taurobolium*, donde un epígrafe hace referencia al *Numinibus Domus Divinae*. No solamente es interesante la

---

<sup>867</sup> En Asia Menor se levantaron templos a Augusto como *theos*, junto a la diosa Roma y al divino Julio.

<sup>868</sup> CID LÓPEZ, 1992, pp.148-149.

<sup>869</sup> Esto es debido a la separación de conceptos en la religión romana entre *Genius* y *Numen*. Precisamente por el empleo del primero para hombres en vida, además de los emperadores, y el segundo para dioses o personajes honrados que reciben un culto. De tal modo, que la aceptación de uno u otro, puede mantener la continuidad del debate sobre la aceptación de la divinidad del emperador, sobre todo en vida o no.

<sup>870</sup> En relación a la complejidad teológica sobre el *Numen* y los emperadores fallecidos ver PFISTER, 1937 *RE VIII*, 1937, *COL.* 1285.

<sup>871</sup> *CIL I*<sup>2</sup>, 4333, *ILS I* 12, líneas 11-21. Cfr FISHWICK, 1987-2005, II- 1, 385, cf. 465-471; III-4, 238.

<sup>872</sup> FISHWICK, 2007a, pp. 247- 255. También ver FISHWICK 1987-2005, II-1, *EPRO* 108, II, 1, 379, 502, 508; III, 3, 248, 2004. *RGRW* 147, 364-5, III, 4. 2005 *RGRW* 148, 238-45, BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p.355. Sobre la *consecratio* del altar de Narbo PEKÁRY, 1985, p. 108.

<sup>873</sup> Sobre el empleo del *Numen* para la familia imperial (*Domus Divinae*) en FISHWICK, 2007b, pp. 293-296 Cfr CID LÓPEZ, 1992, p. 149.



vinculación con la familia imperial sino que también aparece con la fórmula *pro salute*, expresión habitual dentro del culto imperial<sup>874</sup>. La inclusión de dicha fórmula epigráfica demostraría que habría un espacio destinado al ritual dedicado a los emperadores. En principio el epígrafe estaría destinado a Cómodo, aunque la incorporación de toda la familia imperial incluiría a los emperadores anteriores y posteriores, así como a otros familiares<sup>875</sup>. De hecho, es habitual la ausencia de referencias al Genio imperial respecto al *Numen* dentro del mundo Occidental, pues parece ser por los datos disponibles que a partir de Augusto, la presencia del *genius* se ve reducida. Esto podría ser interpretado como una presencia a nivel privado de la cual se nos escapan testimonios. Los principales ejemplos del uso del *Genius* se encuentran en Italia, todos ellos particulares en torno al siglo I y II d.C.; durante el siglo III d.C., como se indicó anteriormente, las dedicatorias se relacionan al *Numen*, produciéndose en mayor número y con un carácter oficial. Resulta especialmente llamativa su dedicación al emperador-dios<sup>876</sup>.

Estas vinculaciones con entidades sobrenaturales o divinidades del ámbito doméstico, aunque ya estatales, tiene un proceso similar dentro de los hogares romanos, donde el establecimiento de estatuas, figuras relacionadas con los emperadores, las celebraciones y banquetes en los cuales se honra al emperador se atestiguan a nivel arqueológico y literario. Incluso encontraremos referencias no solo al emperador vivo, sino la abstracción general a todos los emperadores así como a Roma, o indicaciones a determinados emperadores, no solo por la cuestión de su divinización (algo que no sucedió en todos los casos), sino por motivos de afecto personal, acciones virtuosas realizadas en vida o proximidad de algún tipo. Precisamente esta última parte no es ajena a la propia actividad privada en la sociedad romana, donde gran cantidad de personas podían llevar consigo una serie de imágenes o figurillas, no ya de sus antepasados, sino también de sus maestros, algún individuo importante, filósofos o divinidad. Se contempla un espacio religioso donde conviven figuras divinas con otras

---

<sup>874</sup> Cabe la posibilidad de una mala transcripción del lapicida a la hora de realizar la obra. El epígrafe hace referencia a *Numinibus Domus Divinae*, en *CIL* 13, 1752= *ILS* 4132, A.D. 190. (Aunque existe la posibilidad de una transcripción incorrecta por parte del lapicida, algo que se debe tener en cuenta), FISHWICK, 1987-2005, II-1, *EPRO* 108, II, 1, pp. 393-394. Fishwick destaca que: *Numinib(us) Aug(ustorum)* aparece introducido entre la fórmula *pro salute* y el genitivo de casa divina *domus divinae*. Cfr CHASTAGNOL, 1995, p. 595 Cfr RAEPSAET-CHARLIER, 1993, p.43.

<sup>875</sup> FISHWICK, 1987-2005, III-3, 358. n. 37.

<sup>876</sup> En relación a los casos planteados de Britania con devociones tempranas al *Numen* en *Camulodonum*, en un templo dedicado a Claudio, además justo al inicio del culto imperial en la zona (*Tac. Ann.* 12,3), junto a divinidades romanas y celtas, con dos referencias al *Genius* de época tardía y militar. En Hispania con 3 referencias al *Genius* de Augusto (2) y Domiciano, una privada y otra de un *magister larum*. Teniendo referencias al *Numen* de manera tardía en los siglos III y IV d.C., a partir de la dinastía Severa. En Numidia, con tres referencias al *Genius* de la casa Augusta, y otras tardías. (Claudio el Gótico y Juliano), siendo los primeros casos referidos al *Numen* a partir de los Severos, los cuales son bastante abundantes y de carácter oficial (62 inscripciones). CID LÓPEZ, 1992, pp. 151-154.

sobrenaturales, que encaja con la posibilidad de la presencia de emperadores en estos espacios culturales<sup>877</sup>.

Precisamente la esfera privada mostrará en época Flavia un reflejo del desarrollo familiar unido a la divinidad y con una pretensión de acercarse a las figuras imperiales, si no de manera directa a ellos, sí en una copia de modelos. Se buscó una asimilación a las divinidades dentro del ámbito privado, principalmente por ciertos sectores de la sociedad con una pujanza económica cada vez mayor, que a partir de modelos helenísticos pretendieron un acercamiento a través de la iconografía principalmente, pero también adscribiendo a algunos miembros familiares con divinidades. El significado ideológico se encuentra en la persecución de determinados ideales, así como una copia de modelos propios de la familia imperial, los cuales estaban sincretizados o unidos a divinidades concretas en la esfera pública y, en cierto modo, en la privada. Esto responde a una vinculación con familiares fallecidos, a los cuales se les mostraba el cariño y respeto, representándoles como divinidades o seres míticos. Este reflejo palpable a través de la iconografía oficial, incluso de la consagración de los emperadores y emperatrices, tuvo su respuesta a nivel privado, con la producción de estatuas de determinado tamaño, relieves en altares, así como representaciones en objetos de menor tamaño, como camafeos, gemas, medallones o anillos, así como mobiliario diverso<sup>878</sup>.

Estas actuaciones a nivel privado corresponden a un poder evocador, cuyo interés en recordar al ser querido se desarrolla a todos los niveles del hogar, e incluso a la inversa el destruir la memoria de una persona destrozando esa imagen, como si de una *Damnatio memoria* de carácter privado se tratase<sup>879</sup>. Estos modelos que copian el mundo funerario, pretenden mantener el recuerdo, así como las virtudes y la belleza de los seres queridos. No es de extrañar que exista una expansión de las manifestaciones a nivel privado de la añoranza a familiares, como dos medallones en la casa de Lucrecio Frontón en Pompeya, en una pared que da acceso a un pequeño cubículo, donde está el

---

<sup>877</sup> En la provincia de Málaga existe la presencia de retratos imperiales, en ambos espacios, de este modo se encuentran en el espacio público, principalmente en los foros es considerada de manera general como propaganda, pero si corresponde al ambiente doméstico, donde efectivamente aparecen retratos imperiales de Druso *Mayor*, Nerón Germánico o Antonino Pío, responde a una realidad diferente. CORRALES AGUILAR; MORA SERRANO, 2005, pp. 167-168. De igual manera hay testimonios atestiguados de miembros de la familia imperial como Druso, Germánico o Livia, en devociones tanto de carácter público como privadas, así como dedicatorias vinculadas a *Iuventas*, *Libertas*, *Victoria Augusta*, y otra serie de atribuciones o adscripciones relacionadas con el poder imperial. No podemos considerarlos hechos aislados, ya que en todo el entorno hay dedicatorias a *Genius* y *Numen*, como en *Suel*, *Anticaria*, *Nescania*, e incluso a los *Lares augustales*, en *Singilia*. Así como referencias a *Numina divorum augustorum* en Antequera y en Nescania. Unido a este desarrollo aparecen elementos decorativos que parecen demostrar, o al menos dejan intuir, la existencia de cultos domésticos con representaciones de divinidades diversas, algo que puede extenderse a la existencia de las figuras imperiales. MARTÍNEZ MAZA; ALVAR EZQUERRA, 2007, p. 364-366.

<sup>878</sup> LO MONACO, 2011, pp. 335-340.

<sup>879</sup> Admeto y Alceste, E. *Alc.* 348-349, Prop. 4, 9 habla de Cornelia y su marido Paulo. Laodamia y Protesilao recogidos por Ov. *Ep.* 13, 157 el epitafio de *Allia Potestas*, *CIL* VI, 37965. Claudio Etrusco adorando a su padre en Stat. *Silv.* 3, 205.

retrato de un niño con atributos de Hermes<sup>880</sup> y una chica asimilada a Artemis, identificados como hijos del patrón, fallecidos, o bien protegidos por la divinidad. O, como indica Apuleyo, el caso de una mujer enamorada que representa a su amado como un liberto al que tributa honores divinos<sup>881</sup>. Estos ejemplos muestran la intencionalidad de la asimilación a un dios en relación a un mortal, al cual se le rinden honores. Esta expansión ideológica, seguramente gracias al culto báquico, parece habitual, además de que su desarrollo en el espacio doméstico con un carácter privado resulta evocador. Se trata, pues de una manifestación personal del dolor y del recuerdo, así como posiblemente del reconocimiento en un marco concreto. Este tipo de fenómenos pueden mostrar una apertura al exterior al mismo tiempo, uniendo la relación de los clientes con su patrón al pasar delante de las mismas a diario. Este enfoque tendrá una gran expansión con el desarrollo, a nivel urbano, de una decoración escultórica de las viviendas en el cual se imitan imágenes de los emperadores por parte de ciudadanos privados. Con esta emulación de las figuras imperiales, a nivel familiar, muestran el reflejo y el intento de prestigio que buscan los habitantes, principalmente el patrón en el hogar y, al mismo tiempo, mostrar la propia presencia a escala privada del emperador<sup>882</sup>. Si un individuo, un patrón, intenta imitar al emperador en el ambiente privado, así como de sus seres queridos en este espacio, incluyendo diversos elementos, ¿por qué no pensar en que los retratos imperiales pueden encontrarse adscritos también a este entorno y no solamente a la esfera pública?<sup>883</sup>. A este planteamiento se debe añadir precisamente el entroncamiento del emperador con divinidades del ámbito doméstico, con la importancia de los cultos a los antepasados, así como la imitación que se realiza en cierto modo de la *apotheosis* imperial en este espacio por los privados hacia sus familiares y allegados, y con la presencia del emperador en diversos objetos de la vida cotidiana como se plantea más adelante, además de las honras y veneración tributadas a estos miembros de la familia, y que se pueden extrapolar a la propia figura del emperador.

### 3.6. EL POSIBLE ORIGEN DE LA ADORACIÓN PRIVADA AL EMPERADOR

Pero no toda la veneración a nivel privado de los emperadores tiene que partir desde un entroncamiento directo con divinidades domésticas, de hecho, en el propio origen y desarrollo del régimen y la expansión de sus políticas religiosas, existe el surgimiento de una veneración hacia el propio dirigente romano, que llevará a convertir su lugar de

<sup>880</sup> La identificación como Mercurio, ya de moda en época neroniana, implica, en el ambiente privado, una idea de prosperidad y riqueza. También la asimilación con Mercurio de Trimalción en un atrio de su *domus* como nos indica Petron. *Satir.* 29. LO MONACO, 2011, p. 341.

<sup>881</sup> Apul. *Met.* 8,7,7.

<sup>882</sup> LO MONACO, 2011, pp. 341-342.

<sup>883</sup> (Maller, 1998, p. 68), la época antonina introducirá cambios respecto a las virtudes y abstracciones imperiales, unido a un desarrollo más profundo del culto dinástico, principalmente con Antonino Pío, algo visible siglos después con la dinastía Constantiniana. Estas actividades familiares y dinásticas pueden tener su origen en tradiciones romanas privadas, empleadas por los emperadores y copiadas por privados hasta la tardoantigüedad.

nacimiento, o bien el hogar donde creció, en un espacio sagrado. Estas acciones demuestran el impacto del emperador en la sociedad, reflejándolo en un nivel privado. Así mismo muestra claramente la consideración que se tenía acerca de la naturaleza divina del regente.

El antecedente directo de este fenómeno podemos encontrarlo en el caso de Julio César, ya que se atestigua la existencia de un *fastigium* o podio sobre el cual se levantan los templos, y que se permitió erigir en este caso uno a César dentro de su propio hogar<sup>884</sup>. Este hecho probaría la existencia de una veneración a César, que traspasa la adoración estrictamente pública, convirtiendo su lugar de residencia como lugar de culto. Hechos similares se produjeron en multitud de ocasiones con otros personajes que debido a su grandeza traspasan la esfera meramente mortal y forman parte de la divinidad, produciéndose un interés por sacralizar todo lo concerniente a ellos.

De igual modo con Augusto sucederá algo similar, pues por decreto senatorial se estableció en un recinto, detrás de la conocida Basílica Julia, un pequeño *sacrarium*, que correspondería al lugar de nacimiento de Augusto. Este hecho se encuentra atestiguado por Suetonio quien indica lo siguiente: “Augusto nació [...] en las Cabezas de Buey, en la región del Palatino, donde ahora tiene un santuario, constituido un tiempo después de su muerte. Según se registró en las actas del Senado, un adolescente de origen patricio, Gayo Letorio, para eludir la severidad del castigo impuesto al delito de adulterio, alegó en cierta ocasión ante los senadores, además de su edad y su cuna, ser el poseedor y en cierto modo guardián del primer suelo que el divino Augusto había tocado al nacer, y suplicó ser perdonado en gracia a este dios que de algún modo le pertenecía como propio; en consecuencia, se decretó que esa parte de su casa debía ser consagrada<sup>885</sup>”. El relato evidencia precisamente la consagración del propio lugar de nacimiento, expandiendo la consideración de la divinidad del emperador a un plano más profundo. Se lleva la manifestación cultural hacia el monarca desde una veneración pública hacia un lugar particular, pero a la vez que va a seguir siendo un espacio privado se convierte así mismo en una zona de presencia cívica. Por tanto, lo público y lo privado convergen con un referente común: el emperador y la adoración al mismo<sup>886</sup>.

---

<sup>884</sup> Cic. *Phil.* 1, 12; 2, 43.

<sup>885</sup> Suet. *Aug.* 5: *Natus est Augustus [...] regione Palati ad Capita Bubulo, ubi nunc sacrarium habet, aliquanto post quam excessit constitutum. Nam ut senatus actis continetur um C. Laetorius, adulescens patricii generis, in deprecanda graviore adulterii poena praeter aetatem atque natales hoc quoque patribus conscriptis allegaret, esse possessorem ac velut aedituum soli, quod primum Divus Augustus nascens attigisset, peteretque donari quasi proprio suo ac peculiari deo, decretum est ut ea pars domus consecraretur.* Traducido por AGUDO CUBAS, 1992, pp.181-182. Cfr FISHWICK, 1987-2005, III-1, p. 238.

<sup>886</sup> TORELLI, 1998, pp. 563-582. A partir de los relieves Hartwig, Torelli plantea la posibilidad de la pertenencia de estas imágenes a un templo levantado parte de Domiciano en la casa donde nació. La fecha de inicio en torno al 89 d.C. y su finalización entre el 95 y el 96 d.C., vigilia de la muerte de Domiciano. El templo corresponde al famoso *Templum Gentis Flaviae*, y será similar al levantado por la familia Julio-Claudia, con pretensiones dinásticas también (fueron llevadas las cenizas de Julia, hija de Tito), además de ser en el lugar de nacimiento del emperador. TORELLI, 1998, pp. 563-564; Mart. *Epigr.* 9, 1, 3), Stat.

Este fenómeno no puede pasar desapercibido, pues permite consolidar la aceptación de que el culto al emperador no dejó de lado su presencia y su manifestación en el mundo privado, ya no por la integración con cultos domésticos, sino también con una entidad propia. Además, este espacio privado en origen, tendrá tanta importancia que llegará a convertirse en un templo con posterioridad. Sobre el tránsito de *sacrarium* a *templum*<sup>887</sup>, la historiografía no termina de ponerse de acuerdo, ni en el periodo ni en la denominación posterior, aunque sí se debe asumir que el pequeño *sacrarium* localizado en un sitio indeterminado tras la Basílica Julia, terminó por transformarse en un templo donde se adoraría al *Divus Augustus*<sup>888</sup>. A tenor de las actas de los arvaes, el culto a Augusto en algún lugar del Palatino sin determinar parece demostrable, vinculado a la *consecratio* de Livia del 17 de Junio del 42/43 d.C.; de tal manera que se atestiguan unas inscripciones de un *servus publicus* del *sacrarium Divi Augusti*<sup>889</sup>, así como referencias a un liberto imperial quien es *aeditus templi Divi Augusti et Divae Augustae quod est in Palatium*<sup>890</sup>.

Pero no sería el único caso atestiguado, al menos por la literatura, ya que en la mansión que poseía Augusto en Nola se levanto un templo en su honor y Livia fue nombrada sacerdotisa de dicho culto<sup>891</sup>. También resulta interesante el caso de Licinio Craso y un grupo de legionarios que decidieron establecer los estandartes dentro de una casa del Capitolio, mientras optaron por quedarse a dormir en el templo de *Mars Ultor*. El dejar reposar los estándares en una casa vinculada a Augusto demuestra la veneración y el carácter religioso del acto, dada la importancia que tenían en el ejército romano los

---

*Silv.* IV, 3, 16; V. 1, 237, Suet. *Dom.* 17. Quizás el templo estaba levantado sobre la casa del hermano de Vespasiano, T. Flavio Sabino, o del cónsul del mismo nombre del 72 d.C. Sobre ambos: *T. Flavius Sabinus* praef. urb. 69: PIR, IIP, n. 352, p. 166.; *T. Flavius Sabinus* cos. II, 72: PIR, IIP, n. 354, p. 169; *T. Flavius Sabinus* cos. 82: PIR, IIP, n. 355, p. 169 s. TORELLI, 1998, pp. 567-568). Parece ser que la *domus* perteneció al hermano de Vespasiano, donde posiblemente Domiciano nace en el 51 d.C. Suet. *Vesp.* 2. Identificada con una casa cerca de la barraca de los coraceros en la *via XX*, donde parece ser se levantaría el *Templum Gentis Flaviae*. Domiciano eligió el lugar, siguiendo la consolidada tradición augustea de la localización del templo de culto familiar en el lugar del nacimiento del *Princeps*, pero también innovaba; el área elegida para el *templum* no era, de hecho, el que había visto dar a luz a dos *divi* de la *gens*, Vespasiano y Tito, nacidos respectivamente en el *vicus* de *Falacrinae* y en *sordidae aedes* no identificado en el Septizonium, sino la de su nacimiento, la casa de los *Flavii Sabinii* en el Quirinal. TORELLI, 1998, p.570.

<sup>887</sup> HÄNLEIN-SCHÄFER, 1985, p. 120, sobre la diferenciación entre *Sacrarium* y *Templum*, Cfr TORELLI, 1998, p. 86, n.38.

<sup>888</sup> FISHWICK 1992a, p.238, se refiere a partir de Suet. *Tib.* 51, a la posibilidad de que Tiberio en el 26 d.C., se encargase de ello, Cfr LUGLI, 1941, p. 48; LUGLI, 1946, p. 185, considera que sería reemplazado bajo la financiación de Livia, aunque los restos arqueológicos no lo aseguran. Pero si se compara con la declaración de Plinio *HN* 12.42.94 sobre un *Templum Palatii* construido por Livia a *Divus Augustus*: “*radicem eius (cinnami) magni ponderis vidimus in Palatii templo quod fecerat Divo Augusto coniunx Augusta*”. Por su parte, Torelli considera que Claudio fue quien alteró el estatus de *sacrarium* para dedicar un templo a *Divus Augustus* y a *Diva Augusta*. TORELLI, 1987, pp. 563-582.

<sup>889</sup> *CIL* 6.2329= *ILS* 4992; *CIL* 6.2330 a, b= *ILS* 4993, 4993 a, FISHWICK 1992a, p. 239.

<sup>890</sup> *CIL* 6.4222= *ILS* 4995.

<sup>891</sup> DC 56, 46, 1, Vell. Pat. 2,75.

estandartes, además de la relación de los mismos con las imágenes imperiales dentro de los campamentos<sup>892</sup>.

El templo de Augusto divinizado, que, efectivamente, se levanta en el Palatino como *sacrarium*, formara parte de la sede del culto privado desarrollado por los flámines augustales y los sodales augustales, promocionado más tarde por Claudio en el 42 d.C. con la *consecratio* de Livia. Por otro lado, Tiberio construirá otro con el nombre de *Templum Divi Augusti*, más conocido como *Templum Novum Divi Augusti*, que sería consagrado finalmente por Calígula y destinado en este caso al culto público del *divus*. Por consiguiente, encontramos una dualidad implícita entre la adoración de carácter privado, desarrollada en su lugar de nacimiento, y por otro lado una veneración de carácter público, en el lugar donde se establecería la primera casa del Joven Octavio hasta el 30 a.C.; así mismo en el lugar del fallecimiento del *Divus Iulius*, en el Foro, Augusto decidió levantar otro en ese lugar y vinculado también a su *gens*. Por consiguiente, la apropiación de esferas y la vinculación vital entre nacimiento y muerte del emperador, por extensión de César, con el cual se iniciaba el proceso, con el propio Estado y el culto a su persona, parece demostrar la conjunción alrededor del emperador<sup>893</sup>.

La dimensión del emperador traspasará todos los planos, introduciéndose en espacios hasta entonces alejados del poder, al menos de manera tan directa. Lo cual demuestra la importancia dada al espacio privado por el poder imperial, y sobre todo la concepción teológica que esconderá la naturaleza de Augusto al expandirse a otras dimensiones más allá de las públicas. La misma se va a mantener y trasladar hacia los restantes emperadores, con mayor o menor veneración, pero permitiendo la plasmación a nivel privado de su figura. La creencia sobre su divinidad o, al menos, carácter extraordinario,

---

<sup>892</sup> GORDON 2011, p. 51. Para el ejército y el culto imperial en FISHWICK, 1987-2005, III.4, 1992b, pp. 63-72. Sobre textos vinculados al ejército romano en PEREA YÉBENES, 2006. A nivel de provincias: HERZ, 2001, pp.91-116, GSCHAI, 2003. Sobre la importancia de los estandartes en el mundo antiguo QUESADA, 2007.

<sup>893</sup> Esta misma pretensión es demostrable en la política de Domiciano, quien se apropió del modelo y lo adaptó a su propia dinastía, así como al *Dominatus*. El *Templum Divi Augusti* del Palatino, encierra una carga semántica y simbólica destacable. Mientras que el *Templum Gentis Flaviae* que se establecerá en el Quirinal, zona de origen troyano (y, por consiguiente, de Eneas), muestra la intencionalidad de la localización. La razón estriba en que se establece un templo colosal (diez columnas, frente a las ocho del edificio de Livia o siete del de Tiberio o Claudio), además de la decoración frontal y que conocemos gracias al relieve del *Ara Pietatis*, junto al origen sabino de la dinastía Flavia, junto a la ubicación pareja al templo de Rómulo divinizado con el nombre sabino de Quirino, la intención de imitar y continuar con sus propias características las actuaciones de Augusto por Domiciano parecen claras. TORELLI, 1998, pp. 570-571. Posteriormente se irá ampliando la estructura urbana, para relacionar la nueva *domus Flavia* con la *domus Augustea*, con un acceso a través del arco del *Divi Tito*, la *aedes Iovis Propugnatoris* y el *templum augusti*. De manera que el templo del *divo Augusto* termina configurando la entrada a la residencia imperial encuadrado tras dos arcos flavios. Convirtiéndose el primer emperador de Roma en una especie de *Ostiarius* de Domiciano. Suet. *Aug.* 91, TORELLI, 1998, pp.578-579. Respecto a política Flavia vinculada al culto imperial como justificación de la divinidad y enlace con la dinastía Julio-Claudia en SUESS, 2011.

se debe de interpretar de manera creciente al contemplar esta realidad, pues responde a elementos más allá del aspecto político.

La importancia de las manifestaciones en un espacio olvidado o que aparentemente no es reflejo de la realidad social y cívica, permite una reinterpretación del fenómeno religioso que supone el culto al emperador. La transversalidad que supone la adoración al emperador demuestra un interés manifiesto del régimen, así como la creencia de la sociedad, pues si viesen al emperador sólo como un dirigente político, no existiría de manera tan profunda una tendencia hacia la atracción por espacios sagrados relacionados con la vida del emperador.

Estas prácticas culturales relacionadas con la esfera privada, no solamente serán practicadas por adoradores o sacerdotes relacionados con el culto, los propios emperadores formarán parte del proceso. Actuarán de modos diversos, desde la participación personal en el ámbito privado, hasta la actuación pública pero con un trasfondo ideológico. Precisamente la relación de espacios, los cuales se encuentran difuminados, en relación a las manifestaciones culturales hacia el regente se observarán más claras. El templo que surge a partir del *sacrarium* en el hogar de Augusto, el cual irá creciendo e incluso se integrará junto al resto de edificios del foro romano de manera progresiva, terminará por integrarse en el nuevo complejo palacial que desarrolla Calígula, el denominado *super templum Divi Augusti*<sup>894</sup>. Pero también se anexionan otros espacios, como el templo de *Castor y Pollux*<sup>895</sup> como una *aedes* convertida en *vestibulum*<sup>896</sup>. La participación del templo dentro del complejo que unirá Palatino y Capitolino, le otorgará un espacio dentro de la nueva ala establecida y dentro de la cual el propio emperador realizará sacrificios en honor a Augusto. Esta circunstancia es significativa ya que el sacrificar dentro de un complejo que llega a formar parte de la propia residencia imperial, demuestra la integración espacial, con el culto como elemento de vinculación<sup>897</sup>.

Este tipo de manifestaciones que se extienden a lo largo del imperio, se comprenden por el propio carácter excepcional de los dirigentes. Ya en la República romana, la gente sacrificó bajo las estatuas de los Graco de manera póstuma<sup>898</sup>. También con Mario Gratidiano, el cual fue tan popular que se levantaron estatuas en los *vicus* y se realizaban *supplicationes ture ac vino*<sup>899</sup>. O en una perspectiva privada los cultos a Saturnino, Servilio Ahala, así como, paradójicamente, a Casio y a Bruto<sup>900</sup>.

---

<sup>894</sup> Suet. *Cal.* 22,4.

<sup>895</sup> La asimilación de *Castor y Pollux*, los *Dioscuros* romanos, tendrá su reflejo en el culto imperial, con la vinculación de Augusto de los príncipes augustos, y la creación del título de *Princeps iuventutis*. HORSTER, 2011, pp. 82-89.

<sup>896</sup> Suet. *Cal.* 22.2.

<sup>897</sup> FISHWICK 1992a, pp. 242-244.

<sup>898</sup> Plut. *CG.* 18, 2.

<sup>899</sup> Sen. *De ira* 3, 18, 1 Cfr Cic, *De off.* 3, 80.

<sup>900</sup> VON PREMERSTEIN, 1937, p. 89 Cfr Fishwick, 1987-2005, II-1, pp. 533-534.

Precisamente el desarrollo cultural a nivel privado plantea el crecimiento de la figura imperial a niveles espaciales de mayor amplitud. Lo que logra la extensión del poder imperial, de la propia figura del dirigente y la asimilación de los habitantes, no solamente con manifestaciones culturales, sino también con el imaginario colectivo. Todo ello permitirá una realidad completamente diferente del culto, pues afecta no solo al espacio público y de las honras, sino a la identidad del emperador. La extensión del monarca romana se hará visible a todos los niveles y a diferentes escalas, logrando presentar su figura y su naturaleza a lugares tan recónditos como íntimos, tanto a nivel físico como emocional.

### **3.7. LA FIGURA DEL EMPERADOR A NIVEL DEL ÁMBITO PRIVADO EN LAS FUENTES**

La presencia no atestiguada completamente por la arqueología, debido a la descontextualización, de utensilios diarios con referencias a los emperadores, demuestra también hasta donde se expande su figura. Por supuesto, la parquedad de datos hace difícil el estudio, pues desde los mosaicos o los frescos de los muros en las casas privadas de Pompeya, Ostia y otras localidades, como algunos otros elementos prácticamente apenas contienen referencias imperiales<sup>901</sup>. Bickerman apunta que el confinamiento que los investigadores realizan acerca de los honores imperiales y el culto al emperador dentro de la esfera privada es tan reducido principalmente por una falta de interés al respecto<sup>902</sup>. Este desinterés se debe básicamente a la falta de muestras claras en el ámbito privado (e individual) debido entre otras razones a esa falta de datos. Así mismo, defiende que la no presencia de restos no implica su no existencia, siendo ejemplos claros los casos relacionados con dirigentes más recientes<sup>903</sup>. Del mismo modo, restos culturales relacionados con los lararios, así como con representaciones pictóricas de Genios y Lares entre otros, no van a permitir discernir el sentido de los propios cultos simplemente por las representaciones, ante lo cual se debe entender que la presencia del emperador en imágenes o elementos domésticos pudo estar presente, pero o no han llegado los restos o no se acierta con la interpretación de algunos símbolos. Además, se debe valorar la posibilidad de la existencia de materiales perecederos que formarían parte del posible culto o al menos de las representaciones relacionadas con el Imperio o el emperador. De hecho, está atestiguado dentro del mundo romano el empleo de diversos materiales para las representaciones domésticas de distintas divinidades en el ambiente doméstico como sucede con los Lares u dioses

---

<sup>901</sup> GRADEL, 2002, p. 199. No obstante, sobre el culto imperial en Pompeya ver TORELLI, 1998, pp. 245-270.

<sup>902</sup> En relación a Gradel (*ibídem*, p. 111) y su opinión sobre el planteamiento de BICKERMAN, 1973, así como la consideración de que gran parte de los investigadores se alejan del estudio de los cultos privados por la facilidad por obviar el tema o prefieren dedicarse a otros que resulten más sencillos, dadas las dificultades por encontrar información al respecto.

<sup>903</sup> BICKERMAN, 1973.



procedentes del ámbito público<sup>904</sup>, algo que se podría mantener o usar con los emperadores. A este respecto resulta esclarecedor en un panegírico de Nazario donde menciona la existencia de unos bustos, empleados para la veneración del emperador, realizados con cera y como los considera poco adecuados para el poder del emperador, aunque estos no dejan de responder a una adoración hacia su figura: “[...] (casi no puedo encontrar las palabras), para que tus venerables imágenes son indignamente vertidas y tu rostro divino vergonzosamente manchado [...] ¿Pero finalmente qué fin persiguen, la demencia ciega? esta cara puede ser destruida: está grabada en los corazones de todos, brilla el punto de la cera o los colores de iluminada belleza, pero envió a su esplendor del deseo de nuestra alma [...]”<sup>905</sup>,

Uno de los casos quizás más conocidos y que demuestra la posibilidad de gran cantidad de elementos<sup>906</sup> en los domicilios romanos tiene que ver con las indicaciones al respecto que hace Frontón en una carta a Marco Aurelio. En la misma le comunica que su efigie, a través de distintos elementos visibles, está presente en todos los hogares de Roma<sup>907</sup>.

<sup>904</sup> Tib. 1, 10, 16-20 referido a divinidades en madera. Sobre la existencia de un Mercurio en roca o piedra en ALLISON 2006, p. 85. Divinidades en terracota en lararios pompeyanos en BOYCE 1937, p. 26, n° 42, p. 53, n° 202; p. 89, n° 446, p. 81, n° 459.

<sup>905</sup> *Panegyricus Nazarii dictus Constantino imperatori*, IV (X), 12, 2-5. [...] (*uerba uix suppetunt*), *uenerandarum imaginum acerba deiection et diuini uultus litura deformis*. [...] *Sed quid tandem assequeris, caeca dementia? Aboleri uultus hic non potest. Vniuersorum pectoribus infixus est nec commendatione cerae ac pigmentorum fucis renitet, sed Desiderio efflorescit animorum* [...]. El aspecto conceptual de encender una imagen imperial que corresponde a una vela, se puede extrapolar a los casos de iluminar las estatuas imperiales, como el conocido caso de *Gytheion*, donde dentro del *Sebasteion* y como muestra de piedad y lealtad al poder imperial, se pidió a los dioses el favor para el emperador y la casa imperial. El solicitar por Augusto, ya fallecido, Tiberio, así como sus descendientes llevó al sacrificio de corderos y dentro del recinto sagrado el sacerdocio anual del *Divus Augustus*, quienes tenían el privilegio de entrar primeros en el templo iluminarían las imágenes imperiales con una antorcha. Recogido y traducido a partir de la edición bilingüe de GALLETTIER, 1952, pp. 175-176; SEG 41, 1991, 328, ll. 22-29. CAMIA; KANTIRÉA, 2010, p.385. Este hecho relacionado también con cultos místicos PLEKET, 1965, pp. 342-344, demuestra una veneración hacia los emperadores no solo a través de la petición o la piedad, sino también en el acto cultural de aportar luz. Del mismo modo, el tener imágenes de cera a las cuales venerar o solicitar la intercesión en favor de la persona interesada o hacia otro individuo, simbólicamente tiene muchos lazos en común con las imágenes de cera del emperador que se establecerá la ceremonia de la *consecratio*, dentro de la evolución del *funus imperatorum*. Sobre las imágenes de cera en: GROS, 1965, pp. 477-478, BICKERMANN, 1929, pp. 1-31; precisamente estas imágenes se enmarcan dentro de la denominada teoría del “cuerpo doble” del emperador, al respecto desarrollada por: KANTOROWICZ, 1957, DUPONT, 1986, pp. 231-252, PEREA YÉBENES, 2005, pp. 103-120.

<sup>906</sup> Como bustos, figuras o estatuillas, esculturas o relieves relacionados con la figura imperial, así como a miembros de la familia del emperador.

<sup>907</sup> Front. Ep. 4.12. 6: *Scis ut in omnibus argentariis mensulis perguleis taberneis protecteis vestibulis fenestris usquequaque ubique imagines vestrae sint valgo propositae, male illae quidem pictae pleraeque et crassa, lutea immo, ...*; “Una tercera cosa añadiré a mis naderías: sabes que en todas las mesas de banqueros, en las galerías, en las tiendas, en los tejados, vestíbulos, ventanas, por todas partes y en cualquier lugar, sea donde sea, vuestro retrato está expuesto públicamente, la verdad es que mal pintado y, la mayor parte de ellos, modelados y esculpidos con un estilo rudo y hasta sucio...”, traducido de PALACIOS MARTÍN, 1992, p. 166. La presencia en contextos domésticos y privados (como objetos de carácter personal) son atestiguados para otros momentos históricos, anteriores y posteriores al mundo romano. De hecho, en la historia contemporánea y el mundo actual existen muchos casos de

No se puede pasar por alto que las referencias al respecto tienen que ver con la capital y se trata de una opinión personal y puede que exagerada del autor. Además, no se debe extender a todo el conjunto del Imperio, pero gracias a excavaciones y sus consiguientes restos arqueológicos en otros lugares del territorio romano, se vislumbra que lo narrado por Frontón es extrapolable a otros puntos. Por supuesto, recordar que hay que valorar también la descontextualización y la dificultad para interpretar determinados elementos, como ya antes se había indicado<sup>908</sup>. Entre los restantes lugares, destacarán las excavaciones pompeyanas y herculanas (aunque no van a ser las únicas), donde se encuentran pequeñas figuras o esculturas en ambiente doméstico<sup>909</sup>. Así sucede con los casos de dos bustos en miniatura de Augusto en Herculano, cuya procedencia es desconocida<sup>910</sup>. Asociados a la misma ciudad, aparecieron un busto relacionado con el *Princeps* aunque no se puede confirmar su origen doméstico<sup>911</sup>, y también un pequeño busto perteneciente a un joven miembro de la familia Claudia, encontrado en la Casa de Eros<sup>912</sup>. Tenemos un posible busto de Livia, o alguna otra mujer perteneciente a la familia julio-claudia, hallado en un larario dentro de la Villa de Gragnano, y que por sus rasgos correspondería a una representación idealizada de la esposa de Augusto, que encajaría con una divinidad sedante encontrada en la Casa de la Fortuna de Pompeya, gracias a la comparativa a partir de una escultura vinculada con *Concordia Augusta* y una imagen hallada en el Edificio de *Eumachia*<sup>913</sup>. Tendremos también una imagen en Pompeya de un príncipe de la familia Julia representado en su juventud<sup>914</sup>; ambos nos ofrecen una visión complementaria y demostraría también la presencia de otros miembros de la familia imperial en ámbitos privados<sup>915</sup>. Fuera de Italia se puede mencionar el hallazgo en Málaga de retratos de Druso *Maiores*, Nerón Germánico o un

---

representaciones con el rostro del líder, como cuadros, fotografías, bustos, figuras, camisetas, etc.; además de en todos los edificios gubernamentales aunque responda a un carácter diferente. Lo interesante se encuentra en la repercusión a nivel sociológico y político del éxito del ensalzamiento a la figura del dirigente, ya sea por una simpatía auténtica personal, por un posicionamiento ideológico o bien por una obligación estatal, esta última muy presente en regímenes totalitarios. Por supuesto se debe diferenciar entre periodos históricos, pero la influencia de la adoración al líder/gobernante en la Antigüedad ha influido en los siglos posteriores.

<sup>908</sup> Resulta difícil saber como eran todas las imágenes de los emperadores y si estas corresponden realmente al culto imperial, la descontextualización de la mayoría de las mismas dificulta el desarrollo de un *corpus* de imágenes imperiales adecuado. Al respecto: GAZDA; HAECKL, 1993, pp. 289-302, ROSE, 1996, pp. 353-354. Así mismo, recordando los planteamientos del capítulo anterior sobre que no todos los términos aparecidos tienen que responder a un culto directo al emperador, pero aceptando la dificultad de la interpretación, GREGORI, 2009, pp.307-309, considera necesario analizar el fenómeno del epíteto *Augusta* (o *Augusti*, ya que suele aparecer abreviado) y la relación respecto al culto imperial, con el significado religioso que supone. Su reflexión se centra en Italia y Roma.

<sup>909</sup> Para más información al respecto ver el trabajo de KRZYSZOWSKA, 2002, pp. 175-182, pp. 220-221.

<sup>910</sup> SCHNEIDER 1976, p.7. GRADEL 2002, p. 201.

<sup>911</sup> ADAMO-MUSTETTOLA, 1984, p.20.

<sup>912</sup> CATALANO, 2002, p. 176.

<sup>913</sup> ADAMO-MUSCETTOLA, 1984, pp. 30-31, n.98. Aunque la vinculación con Livia quizás es dudosa, pp. 20-23.

<sup>914</sup> MAIURI 1931, p.223.

<sup>915</sup> GRADEL 2002, pp. 200-201, FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 532; GROSS, 1962, p.128.

retrato encontrado del emperador Antonino Pío<sup>916</sup>. En Ostia tenemos una cabeza perteneciente al *Princeps* que se asocia con una capilla doméstica<sup>917</sup>. En un larario de la *Casa dei Bronzi de Kos*, en Grecia, se documentó un busto de Caracalla o de Geta, tanto el larario como el busto serían del siglo III d.C. En la misma ciudad, se encontraría también un busto de Calígula, del 40 d.C. aproximadamente, entre un conjunto de esculturas pertenecientes a un larario<sup>918</sup>. Por desgracia, no siempre es posible atestiguar el origen de muchos de los objetos que aparecen<sup>919</sup>. Otro caso paradigmático es el relativo a un larario de Rezé, en Loire-Atlantique (Francia), donde apareció un busto de terracota, identificado, por el peinado y los rasgos que presenta, como Julia, la hija de Tito, o como una mujer de la dinastía Antonina. Junto al busto aparecieron otras figuras pertenecientes a la tradición gala, siendo fechado el conjunto en la primera mitad del siglo II d.C.<sup>920</sup>. Se trata de un descubrimiento interesante, ya que demuestra, documentalmente, la utilización de otros materiales para las figuras adoradas, siendo precisamente la terracota muy habitual entre las figuras de religión doméstica. Así mismo, la presencia de esculturas de tradición gala, enmarca el contexto de adoración en un ámbito privado y doméstico de manera clara.

Del mismo modo, encontramos otros ejemplos de estos retratos imperiales asociados a *villae*, como en el caso de una gran casa de Herculano donde apareció un busto de plata de Galba, mientras que en una *villa* romana surgió una colección de retratos de bronce de la familia Julio-Claudia. Así como un pequeño busto de Cómodo encontrado en Ostia, también en un ambiente doméstico. En la *Villa dei Volusii Saturnini, Lucus Feroniae*, dentro del espacio de culto que presentaba, se documentó una imagen de gran formato, masculina y semidesnuda, que podría corresponder a una representación de carácter heroizado de Claudio<sup>921</sup>. La mayoría de estos casos están relacionados con espacios pertenecientes a familias de cierto poder adquisitivo, que pueden percibirse tanto en la situación como en el material en el cual están realizados, lo que puede significar la relación del mundo aristocrático romano con la iconografía de la ideología y, por supuesto, el fomento del propio sistema; en el cual las élites locales y provinciales (junto con el Senado y otros grupos de poder a nivel “estatal”) jugaron un papel destacado, además de servirse del poder imperial para asentar su propio poder y el de Roma, con los beneficios no solo económicos que ello supuso.

---

<sup>916</sup> Druso y Germánico fueron encontrados en la Villa de la Estación, mientras que el retrato de Antonino Pío apareció en la Finca de San Guillermo, en CORRALES AGUILAR; MORA SERRANO, 2005, pp. 167-168.

<sup>917</sup> ADAMO-MUSTETTOLA, 1984, p.20. El mismo se ha querido asociar al busto encontrado en Herculano perteneciente al *Princeps*.

<sup>918</sup> KAUFMANN-HEINIMANN, 1998, pp. 194-195, p. 309.

<sup>919</sup> Al respecto PRICE 1984, p. 119 plantea la posibilidad de que muchos retratos imperiales expuestos en museos en realidad procedan del ámbito privado ante la dificultad para identificar su procedencia y lugar de estancia. Sigue esta premisa GRADEL 2002, p.201.

<sup>920</sup> SANTROT, 1993, p.271.

<sup>921</sup> BASSANI 2008, pp.114-116.

No debemos pensar que la presencia de objetos relacionados con los emperadores en ámbitos domésticos ajenos a la familia imperial no respondiera únicamente a un interés político, sino que debemos considerar la existencia de una veneración cultural o un apoyo personal<sup>922</sup>. Se puede llegar a dicha conclusión ya que han aparecido algunos bustos enterrados en un contexto funerario, lo que llevó a pensar que un individuo, una vez que fallecía podría llevar consigo algún retrato imperial. Conocido es el caso del busto de mármol de Septimio Severo encontrado en *Isola Sacra* (Ostia). No se conoce el origen ni quienes fueron los propietarios de los mismos, pero no parece por el contexto que tuvieran una relación directa con la familia imperial o incluso fuera algún miembro de la misma<sup>923</sup>. En un espacio propiamente privado, y que secundaría el planteamiento del apoyo personal a los emperadores, encontramos el caso del *sacellum* descubierto en la *Domus degli Affreschi de Luna*, datado entre el 50-70 d.C., donde se apareció un busto de *Tiberio Gemello*<sup>924</sup>, y el cual se ha interpretado como un testimonio de lealtad por parte del dueño de la casa hacia la casa imperial<sup>925</sup>.

Precisamente, la variedad de referencias imperiales debidas al contexto, ha permitido a los investigadores plantear una discusión sobre si la posesión de estos objetos se debía o no a motivos religiosos o de culto. El debate es alimentado por la literatura, donde se muestran gran cantidad de ejemplos que pueden dar pie a interpretaciones diversas. Este sería el caso de Plinio el Joven, que tenía una colección particular de retratos de emperadores que siempre llevaba consigo. Pese a terminar estableciéndola en su casa de campo, planteó al propio emperador Nerva la posibilidad de transferirla a un templo de forma definitiva. Finalmente, recibiría respuesta por parte de Trajano<sup>926</sup>. Por otro lado, Ovidio, en su exilio de Roma, recibió de un patrón diferentes imágenes de plata de Augusto, Tiberio y Livia, a las cuales añadiría posteriormente unos bustos de Germánico y de Druso; ante todos ellos sacrificaría con un poco de incienso y rezaría todas las mañanas solicitando el perdón imperial<sup>927</sup>. Incluso incita a su esposa a la realización de un sacrificio de vino sin mezclar e incienso a los grandes dioses situando entre ellos a Augusto y a Livia<sup>928</sup>. Pero no solo hay menciones a personalidades importantes que tendrían bustos o esculturas de la familia imperial, también había constancia de un caballero del centro de Italia que tenía cinco imágenes imperiales en

<sup>922</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1, pp. 532-533, que las muestras diversas de estatuas o libaciones en las casas relacionadas con la *imago* del emperador, efectivamente son una indicación de culto privado al emperador.

<sup>923</sup> GRADEL, 2002, pp. 201-202.

<sup>924</sup> Fue corregente junto a Calígula hasta el 38 d.C., año en el cual el emperador Calígula lo mandó eliminar.

<sup>925</sup> Al respecto del caso en BASSANI, 2011, pp.114-116. Y sobre el testimonio de lealtad la opinión de PÉREZ RUIZ, 2015, p. 96.

<sup>926</sup> Plin. *Ep.*, 10, 8;3.4;4.1.

<sup>927</sup> Ov. *Ex Ponto* 2,8;4.9 Cfr como sostiene GRADEL, 2002, p. 202 parece poco creíble que las llevase consigo y que todos los días rezase realmente para lograr este objetivo. Independientemente de la intencionalidad real se demuestra una veneración real en el ámbito privado hacia la figura del emperador, así como a algunos miembros de la familia. SCOTT, 1930, pp. 43-69.

<sup>928</sup> Ov. *Ex Ponto* 3. I, 161-164. Típica ofrenda de sacrificio imperial, secundado por PRICE, 1984, pp. 79-95. FISHWICK, 1990b, pp. 121-130, y 1987-2005, II-1, p. 532.

plata dentro de su *domus*. Además Tácito nos menciona la existencia de una imagen de Tiberio presente en la casa de un senador romano, caso que se haría famoso al sobrevivir la misma al conocido incendio de la colina *Caelius*<sup>929</sup>. Esta última mención por parte de Tácito puede tener relación con relaciones de cierto carácter extraordinario que se vinculan a objetos imperiales, los cuales por la sola imagen del *Princeps* ya tendrían un cierto carácter sobrenatural o estarían investidos de cierta protección ante determinados sucesos o acontecimientos.

Normalmente se ha mantenido la idea de que los honores divinos tienen que corresponder con los públicos, sin aceptar que la concepción divina pueda repercutir en otros ámbitos. Plantea Stylow<sup>930</sup> que estas honras no implican una nueva calidad respecto a la condición humana, algo no exacto, ya que al menos con los emperadores romanos, y otros dirigentes de la Antigüedad, el desarrollo de un culto o cultos en torno a los gobernantes, les establece dentro de un nuevo estatus que se aproxima a la divinidad, aunque no la alcancen, al menos hasta su muerte, con algunas excepciones en vida ya mostradas.

No obstante, no podemos considerar como culto todos los objetos u ofrendas que se encuentran vinculados al emperador, o bien, con divinidades adscritas a su figura, teniendo que valorar otra serie de aspectos, sobre todo rituales. Por lo cual debemos volver a la consideración de separar entre honores y adoración<sup>931</sup>. En el espacio público la separación la podemos establecer según la intencionalidad de los objetos, desde aras, templos o inscripciones, incluso las estatuas, así como por la ubicación, y se debe reconocer una expansión de este plano hacia la esfera privada con la aparición también de otra serie de objetos, algunos también repetidos como estatuas o relieves, y otros propios del mundo doméstico que son reflejo de esa honra al emperador a una escala más reducida, que se adecua al espacio físico. Pero no se puede aceptar el rechazo a que las figuras de oro o de plata por ejemplo tengan una significación puramente política y, por ende, honorífica (no religiosa). Es verdad que gran cantidad de utensilios u objetos están destinados al reconocimiento del monarca, pero, por otro lado, el empleo de

---

<sup>929</sup> Tac. *Ann.* 4.64.

<sup>930</sup> Cfr con la opinión de STYLOW 2006, p. 297, donde precisamente critica el considerar como culto imperial cualquier referencia imperial por parte de la investigación contemporánea, remarcando entre las habituales a las imágenes del emperador, sobre todo cuando son en oro y plata. Según él debe diferenciarse de las manifestaciones de culto imperial ya que son honras al emperador como persona del más alto rango. Al respecto no estoy totalmente de acuerdo, primero por el contexto ya que se da en el ámbito privado, donde el carácter público de la manifestación queda en un segundo plano, por otro lado está la importancia de establecer en oro o plata las imágenes precisamente por dotarle de un valor especial al individuo, además del poder de dichos materiales en la Antigüedad en relación con actos culturales. Bien es cierto que no se puede negar la importancia de las honras, pero la vinculación religiosa de las manifestaciones al emperador es importante. Ya se indicó la necesidad de separar aspectos, así como el problema de la descontextualización, pero el tamaño de las estatuillas o bustos (diferentes a las grandes estatuas), así como la colocación en pequeños altares destinados a los cultos domésticos hacen pensar en una estima que pasa más allá de la mera consideración política, y afecta a un plano de veneración mayor. Sin olvidar las diferencias religiosas entre la sociedad romana y la nuestra actual.

<sup>931</sup> PANCIERA, 2003, pp. 307-330.

determinados materiales como el oro o la plata, sirven para destacar y reconocer ese aporte ideológico que influye en la consideración más allá de lo honorífico que se realiza con el emperador. Incluso se marca muy bien la diferencia de escalas y grados en el empleo de materiales para distinguir los niveles de honra y/o creencia. Es decir, alguien que pretenda honrar al emperador puede usar la plata o el oro para demostrar su afinidad, sobre todo si tiene poder económico para ello, pero al mismo tiempo puede identificar la grandeza del dirigente y su interpretación religiosa empleando materiales destinados a los dioses, en esculturas principalmente<sup>932</sup>. La diferencia estribará en la aceptación personal del emperador, en muchos casos rechazan estos materiales por estar reservados a las divinidades, y por tanto no se quiere pecar de “*adulatio*”, y también estará en la conciencia personal del oferente<sup>933</sup>.

Precisamente en relación a esta actitud, Tiberio<sup>934</sup> rechaza el perseguir a L. Enio en relación al establecimiento de unas efigies de plata dedicadas a su persona<sup>935</sup>. Lo cual demuestra que, pese a la negativa, hay una tolerancia respecto a las prácticas. En cualquier caso, todos estos testimonios demuestran la presencia del emperador de manera habitual dentro de las casas romanas<sup>936</sup>. A Tiberio se atribuyó un pequeño busto de oro aparecido en un *lararium* privado en la región de Fulda, el cual pudo tener un pie sobre el que apoyarse.<sup>937</sup>

Gracias a las fuentes, tenemos otra serie de referencias sobre ofrendas de imágenes de emperadores en oro y plata. Así sucede con la dedicación: *Hippo Regius [C. Salvius] Fusc[us]* la cual es depositada por el hombre de mismo nombre junto a su hijo, y que apareció en una estatua de plata. Así mismo, dicha ofrenda incluía una suma de dinero para las *imagines* de plata del emperador Adriano y una corona de oro<sup>938</sup>. Sabemos al

<sup>932</sup> Acerca de los materiales destinados a las divinidades y la conexión existente también con la realeza en D. Chr. *Discursos* 1, 70; 1, 78.

<sup>933</sup> Respecto a las *imagines* de los emperadores, así como la importancia de los materiales relacionados con las mismas, sobre todo oro y plata para demostrar la veneración a estas altas dignidades en: FISHWICK, 1987-2005, II-1, pp. 465, 469, 550-553; FISHWICK, 1987-2005, II-1, III.3, pp. 273-274; HERZ, 1997, pp. 239-64, 249-50; PRICE, 1984, pp. 189-190. Así como los 66 casos documentados de imágenes doradas en espacios públicos, algunas esculturas dedicadas a Nerón, una dorada en honor a Julia Domna... LO MONACO, 2008, pp. 45-73; y un conocido busto de oro en honor al emperador Tito documentado por FISHWICK, 1981, pp. 89-96.

<sup>934</sup> La existencia de un busto de plata de Tiberio, *AE* 1941, n. 105; FISHWICK, 1987-2995, II-1, p. 533. Sobre la actitud de Tiberio al inicio de su reinado alejándose de su proximidad a los dioses y el intento por evitar prácticas excesivas en su veneración, resulta vital la información recogida por Suet. *Tib.* 26-27. Durante el reinado de Nerva, el propio emperador prohíbe la realización de estatuas en metales preciosos en su honor, D.C. 68. 2.1.

<sup>935</sup> Tac. *Ann* 3,70.

<sup>936</sup> PEKÁRY, 1985, p. 114.

<sup>937</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1, 1991, p.535; algunos autores lo consideran de Marco Aurelio, JUCKER, 1981, pp. 5-36; PEKÁRY, 1985, p. 78; se ha comparado por la vestimenta, un traje militar con pectoral y en el centro la cabeza de Medusa. PRICE 1984, p. 182. Con otro busto de Plata de Marengo, en Turín, atribuido a Lucio Vero: BENDINELLI, 1937, pp.1-51.

<sup>938</sup> *CIL* 8, 17408= *ILS* 5474; al respect, la reflexión de FISHWICK, 1987-2995, II-1, p. 542.

respecto de una *imago* de oro a algún emperador Severo, quien no está precisado, por parte de un *Pontifex* de Diana en Numidia<sup>939</sup>. También existe una *imago* de plata de Septimio Severo, ofrecida por el veterano *Q. [...]* *Ianus Ianuarius* de Safar, en *Mauretania Caesariensis*, quizás para celebrar la obtención de varias magistraturas<sup>940</sup>. En Cherchel apareció un busto de plata de Faustina, además de dos estatuas de Antonio Pío y L. Vero, dedicadas por un magistrado del cual no conservamos el nombre<sup>941</sup>.

Entre otros ejemplos encontramos la inscripción: *imag/ln(es) sacras C[esarum nn. ? ]*, la cual aparentemente es donada por un *flamen perpetuus* de *Thugga*<sup>942</sup>; así mismo unas *statuae sacrae* de *Antoninus Pius*, *Marcus Aurelius* y *Commodus* que reciben *ob honorem seviratus et gratuitum aquae usum* en Alcalá la Real<sup>943</sup>; una *imago* de Septimio Severo, hecha y dedicada, en *Beni Barbar* por un decurión en honor al logro de un flaminado perpetuo<sup>944</sup>, o la inscripción en *Uchi Maius* de unas *imagines*, seguramente de Caracalla y su madre<sup>945</sup>.

Junto al oro y la plata, el bronce también tendrá cierta presencia. Así sucede con dos bustos pequeños de este material datados en época de Augusto y con inscripciones referidas al propio emperador y a Livia (*Caesari Augusto / Atespatus Crixii fil. v.s. l. m. ; Liviae Augustae / Atespatus Crixii fil. v.s.l. m*)<sup>946</sup>. El material y la pobre manufactura indicarían que se trata de un propietario modesto. Ambos bustos se depositarían en un santuario nativo del poblado íbero de *Azaila*<sup>947</sup>.

De este modo, el material de los retratos imperiales es de gran importancia, y el tipo de metal dependerá mucho<sup>948</sup>. De hecho, el bronce precedió al mármol y se mantuvo en su empleo para los retratos imperiales, así como el oro y la plata. Son citados en las fuentes todos estos materiales, precisamente para indicar el valor. Hasta se llegará a cubrir de oro o plata figuras de bronce o mármol, para aparentar un nivel superior<sup>949</sup>. Aunque también se dará la opinión contraria, la del fomento de imágenes en bronce por ejemplo

---

<sup>939</sup> *CIL* 8, 4584.

<sup>940</sup> *CIL* 8, 9797

<sup>941</sup> *AE* 1957, n. 77.

<sup>942</sup> *CIL* 8, 1496

<sup>943</sup> *CIL* 2, 1643

<sup>944</sup> *CIL* 8, 17950

<sup>945</sup> *CIL* 8, 26259

<sup>946</sup> *CIL* 13, 1366, FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 535, nota 363, rechaza que el oferante Atespato, considerase al emperador y a la emperatriz como dioses.

<sup>947</sup> CURTIUS, 1940, pp. 36-64; ETIENNE, 1958. pp. 390-400. Otro caso atestiguado en Hispania, aunque con características opuestas, es el del liberto Optato, quien fue el primero en su municipio, *Ipsca* (*Baetica*), en donar una *imago* del emperador Claudio. La dedicó en compañía de sus hijos, Optato y Reburro. *CIL* 2, 1569. En ambos casos podemos ver de manera paralela convivencia de vínculos indígenas y romanización.

<sup>948</sup> PEKÁRY, 1985, pp. 60-80.

<sup>949</sup> ROSTOVTZEFF, 1930, pp. 1-26.

para dar una sensación de modestia<sup>950</sup>. El escapar de las malas conductas derivadas de la adulación, fue práctica recurrente entre los regentes romanos<sup>951</sup>.

El valor del oro, debido a su rareza, encierra una carga importante para comprender el empleo para las divinidades. Precisamente por ello se selecciona para las *imagines* imperiales y su adoración, además de la asimilación simbólica y propagandística a una Edad de oro<sup>952</sup>. Van a ser dedicadas precisamente al emperador y los miembros de la familia imperial, aunque no estarían exentas de las mismas personas privadas<sup>953</sup>. Pero la importancia para la vinculación divina es indudable, las connotaciones son ejemplares, y la colocación de un busto de oro o plata en un lugar destacado, símbolo de una adoración y pretensión por honrar al emperador<sup>954</sup>.

No puede hacerse depender solo del material la consideración de la existencia de una adoración, sino que también hay que valorar la ubicación y contexto en que se estableciera, así como el acompañamiento o no de un ritual pertinente<sup>955</sup>. Básicamente, no es igual la presencia de una estatua dentro de un contexto doméstico, que puede mostrar la ideología y admiración de los habitantes de la casa por el emperador y el propio sistema, que su inclusión con una pequeña figurilla o busto, independientemente de su material, entre los Lares familiares o incluso entre las divinidades de su *sacrarium* personal. También podría realizarse o reservarse un espacio para la colocación de este tipo de estatuas.

El establecimiento de esculturas o imágenes de los emperadores junto a divinidades se extiende tanto en el ámbito público como en el privado. De hecho, fue práctica habitual

---

<sup>950</sup> GAMER, 1969. Respecto a una imagen imperial de bronce en un santuario legionario Cf con la estatua de Galba de oro en un altar de un campamento pretoriano según cuenta Tac. *Hist.* I, 36. FISHWICK, 1987-2005, II-1, pp. 543-544. Del mismo modo, Plin. *Paneg.* 52,3. hace referencia a las estatuas de oro empleadas por Domiciano y su osadía al querer compararse con los dioses, frente a la medida y el buen hacer de Trajano quien se conformó con tener estatuas de bronce y a la entrada de los templos, sin la pretensión de acercarse a los dioses. Cfr Suet. *Dom.* 13, quien asegura que Domiciano prohibió que se le dedicaran estatuas, salvo que fueran de oro o plata. También recogido en D.C. 68, 1,1.

<sup>951</sup> Al respecto de los rechazos imperiales PEKÁRY, 1985, pp. 72-80; FISHWICK, 1987-2005, II-1, pp. 546-547. Por ejemplo, Claudio rechaza una estatua de *Pax Augusta Claudiana*, pero acepta realizar una procesión en honor de Mesalina, o Marco Aurelio y Cómodo, quienes aceptan de la *Gerousia* de Atenas unos pequeños bustos de bronce, no así estatuas de oro y plata. En OLIVER, 1941, p.116. Incluso se recurre en algunos casos a pintar en amarillo imágenes o letras para dar la sensación de dorado pero por un coste menor. PEKÁRY, 1966, p. 68, n. 22, cit. *AE* 1934, n.7f; FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 545.

<sup>952</sup> Sobre las edades del mundo y del hombre, su descripción iniciada por Hes. *Op.* 109-201. Continuado en la literatura romana por autores como Ov. *Met.* I, 89 y Verg. *G.* 1, 125, PEKÁRY, 1966, pp. 105-133. Respecto a una dedicación en oro y plata por la *salus* de Tiberio.

<sup>953</sup> Sobre el estatus especial, a través de Sejano en Suet. *Tib* 65, 1. Y sobre la importancia de las imágenes en el culto imperial: SCOTT, 1931, pp. 101-123.

<sup>954</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1, pp.544-545, Stat. *Silv.* V.1. 189-190, en relación al empleo de una efigie en oro de Domiciano en el Capitolio.

<sup>955</sup> Como sucede con el busto pequeño de oro de Septimio Severo en el *Didymoteichon* al norte de Grecia o un busto en Mónaco atribuido a uno de los tetrarcas y ahora desaparecido. FISHWICK, 1987-2005, II-1, pp.536-537.



el establecimiento de las estatuas, bustos o representaciones imperiales en los templos de otras divinidades. Tanto es así que la estatua de Octaviano, posteriormente Augusto, parece haber sido puesta junto con otros ídolos que recibieron culto en los diferentes templos de los municipios de Italia<sup>956</sup>. A este respecto tenemos la referencia de dos bustos, de Augusto y de Livia, en *Neuilly-le-Réal*<sup>957</sup>. También ocurrió con los emperadores sucesivos como Nerón, cuya estatua de un tamaño similar a la perteneciente a Marte Ultor, se estableció en su templo, aunque sin poder precisar si junto a ella<sup>958</sup>. Así mismo, se colocaron una o dos estatuas de Trajano a la entrada del templo de Júpiter<sup>959</sup>, unos *eikones* de plata de Marco Aurelio y *Diva* Faustina en el templo de Venus y Roma<sup>960</sup>. También, de época de Marco Aurelio, tenemos una estatua a escala natural del propio emperador en el templo de Serapis en *Leptis Magna*<sup>961</sup>. Incluso en tiempos de Constantino había estatuas del propio emperador en Roma, hasta su traslado posterior<sup>962</sup>.

Junto con las estatuas dedicadas a los emperadores existieron también referencias a las *images* de los emperadores. La dedicación a las *images* jugó un papel importante en el desarrollo del culto imperial y, sobre todo, a la expansión de figura del dirigente. En su plasmación material encontramos no solo referencias a la inclusión de la *imago* de determinado emperador en templos, los cuales van a ser dedicados a ellos o a otras divinidades, sino, del mismo modo, la inclusión de personalidades destacadas junto a las figuras imperiales. Por ejemplo, tenemos las referencias de las *images* de varios miembros de la dinastía de los Severos por parte de miembros de la *Cohors IV Vigilium* en Roma<sup>963</sup>. Dos casos llamativos demuestran las honras permitidas a miembros que no pertenecían a la familia imperial. El primer caso corresponde al médico de Augusto, quien fue recompensado con una estatua junto a la imagen de culto de Esculapio<sup>964</sup>. El segundo caso trata sobre L. Volusio Saturnino, cónsul en el 3 d.C. y fallecido en el 56 d.C. a la edad de noventa y tres años, tras lo cual, el Senado, con la aceptación de Nerón, estableció la incorporación de inscripciones en el templo del *Divus Augustus* y también en el de *Divus Iulius*<sup>965</sup>. De igual manera, se registro una petición, bajo orden de Marco Aurelio o Cómodo, para que el Senado erigiese una estatua a M. Bassaeso

<sup>956</sup> WEINSTOCK, 1971, p. 187. FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 535.

<sup>957</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 535. En este caso parecen ambos bustos relacionados a su vez con los *Lares Augustes* y dentro del territorio de los *Bituriges Cubi*, lo que entroncaría referencias geográficas y religiosas galas. Lo que demostraría las conexiones con santuarios indígenas, como sucede con Azalia. Ver nota 947.

<sup>958</sup> PEKÁRY, 1985, p. 108.

<sup>959</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 543.

<sup>960</sup> *CIL* 14, 5326.

<sup>961</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1, pp. 534-535.

<sup>962</sup> PEKÁRY, 1985, p. 64.

<sup>963</sup> *CIL* 6, 643.

<sup>964</sup> Suet. *Aug.* 59.

<sup>965</sup> *AE* 1972, n. 174; ECK, 1972, pp. 461-484; PEKÁRY, 1985, pp. 49-145.

Rufo en dos templos diferentes, como fueron los de *Divus Antoninus Pius* y de *Mars Ultor*<sup>966</sup>.

En el Monte Erice (o *Eryx*) tenemos atestiguada la referencia de L. Apronio Caesiano, cónsul en el 39 d.C., quien dedicó una efigie suya, junto a otras de su padre y de Tiberio, en el templo de Venus Ericina<sup>967</sup>.

Gracias a la epigrafía tenemos registrado un espacio relacionado con un altar fundado y donde se dedicaron *imagines* por parte de un individuo llamado *P. Cere (sic) Saturninus*. Se trataría de una inscripción dedicada a M. Aurelio y L. Vero acompañados de *Salus*<sup>968</sup>. No indica el lugar exacto de la colocación, pero en otro caso documentado en Msaken (Túnez), Namgiddo, hijo de Camilo, dedicó una *Aedes Augustorum*, junto con una imagen de plata (presuntamente de Trajano por ser el sujeto de la fórmula dedicada) en la celebración de su flaminado perpetuo<sup>969</sup>. Este parece ser, tristemente, el único caso concreto de este tipo documentado para Occidente.

No obstante, existen inscripciones en Italia, tanto en la capital como otras regiones, donde habría construcciones de santuarios destinados a guardar las imágenes imperiales. Es el caso de tres soldados de la XIIª Cohorte Urbana que realizaron *imagines* de Septimio Severo y Caracalla, por cuenta propia, para una *aedicula* y un altar<sup>970</sup>. También un esclavo imperial, llamado Fausto erigió por su cuenta una *aedicula* para imágenes de Nerón y *Sanctus Silvano*<sup>971</sup>. También cerca del Lago Fucino, Onésimo, un liberto imperial y procurador, realiza una *aedicula* para las *imagines* del emperador, así como a sus Lares, la cual donará finalmente al colegio de los *cultores Dei Fucini*<sup>972</sup>. Así mismo, en el templo capitolino de *Brixia* (actual Brescia) estuvieron colocadas una serie de estatuas de emperadores, que irán desde el gobierno de Vespasiano hasta el final de la dinastía de los Severos<sup>973</sup>. Otro caso interesante corresponde a una *imago clipeata* de L. Munacio Hilario, junto a una estatua de su hijo fallecido, siendo aceptadas ambas por los *fratres Artemisii* de Nápoles<sup>974</sup>.

La importancia de los colegios y asociaciones en el desarrollo del culto imperial es fundamental, precisamente por su aportación desde una perspectiva privada, pero abiertos a un espacio mayor, serán tratados en el próximo capítulo. De este modo, se plasmará de manera mucho más concreta las separaciones espaciales y sobre todo la articulación territorial que sirvió en el cometido imperial.

---

<sup>966</sup> CIL 6, 1 599 = ILS 1326

<sup>967</sup> CIL 10, 7257 = ILS 939.

<sup>968</sup> CIL 8, 8409.

<sup>969</sup> AE. 1938, n° 43.

<sup>970</sup> CIL 8, 8409; CIL 6218=ILS 2107.

<sup>971</sup> CIL 6927= ILS 236; con una inscripción parecida a la del altar del *Numen* de Augusto en el *Forum Clodii* mencionado, o una *aedicula* con estatuas de Augusto, Tiberio y Livia. CIL II, 3303= ILS 154.

<sup>972</sup> CIL 9, 3887= ILS 3626.

<sup>973</sup> PEKÁRY 1985, p. 96; FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 546.

<sup>974</sup> CIL 5, 4315-4317; AE 1972, n. 204.

Además de las manifestaciones directas en el espacio privado a la figura del emperador, puede producirse a través de la asimilación de otra serie de divinidades con gran peso en la religiosidad privada. Es el caso de Fortuna, que se manifiesta a través de toda una serie de objetos y elementos, siendo incluso asimilada a las figuras de Príapo, como elemento de protección. De este modo la asimilación de la Fortuna Augusta y el emperador, respondiera a una interpretación del emperador como protector o garante de la abundancia, vinculando al regente con elementos agrícolas y de fecundidad<sup>975</sup>. Además *dea Fortuna* es la primera divinidad representada en los altares domésticos, seguida por Vesta, las cuales pueden actuar como protectoras de los miembros libres de la familia, y que, casualmente, tienen una relación con el emperador en el espacio privado<sup>976</sup>. Así, una inscripción fragmentaria en Bovillae, antigua población en el Lacio, indica la presencia de una *aedicula* asociada a *imagines aureas*<sup>977</sup>.

El desarrollo del culto a Fortuna en sus manifestaciones privadas, presenta una gran extensión, con la evolución hacia la *Fortuna Privata*, con una gran popularización a nivel doméstico. Por esta razón, el poder imperial buscó una relación con la misma. Los romanos, precisamente, creyeron bastante en dicha divinidad, expandida en el mundo privado, a través de un *Numen* o Genio tutelar, y al mismo tiempo como diosa<sup>978</sup>. Recibirá atribuciones principalmente femeninas, pero los vínculos con elementos masculinos están muy presentes también. Estas adscripciones permitirán el éxito y asentamiento de su culto y presencia, principalmente a través de sincretismos locales de todo tipo<sup>979</sup>. En relación a la vinculación de Fortuna con la casa imperial tenemos en las proximidades de la Villa de Tamási, en Hungría, el hallazgo de un depósito, datado a finales del siglo II d.C., donde se encontraron objetos y esculturas que procedían de un larario. Entre los restos se encontró una escultura que algunos autores han interpretado como Fortuna y otros como *Concordia Augusta*, y que tendría una representación que se asemejaría a Domitila o a Faustina<sup>980</sup>. Independientemente de la adscripción que posea, se demuestra el interés por entroncar a las mujeres de la familia imperial con divinidades y cualidades que se deseaban proyectar, así como con una gran importancia a nivel privado.

Durante el gran periodo de crisis a partir de finales del s. II, que repercute en los nuevos planteamientos y desarrollos socio-culturales, se produce el gran apogeo del culto a Fortuna<sup>981</sup>. Precisamente, ante la inestabilidad la sociedad intenta agarrarse a una nueva

---

<sup>975</sup> Sobre Príapo en CORRALES AGUILAR, 2002, p. 264.

<sup>976</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>977</sup> *CIL* 14, 2416.

<sup>978</sup> BAILÓN GARCÍA, 2006-2007, pp. 229-255.

<sup>979</sup> CHAMPEAUX, 1982 y 1987 y vinculado al culto imperial en GALINSKY, 2002.

<sup>980</sup> La vinculación con *Concordia Augusta* en ADAMO-MUSCETTOLA, 1984, p. 20; THOMAS, 1964, p. 329-331; mientras que KAUFMANN-HEINIMANN, 1998, p. 303, GF109, lo identifica como Fortuna. Al respecto de ambas visiones en PÉREZ RUIZ, 2015, p. 96.

<sup>981</sup> La importancia de Fortuna está presente a lo largo de toda la historia romana, Horacio dedica una de sus *Odas* 1, 35 a la misma: “Diosa que reinas en el feliz Antio, que puedes elevar a los mortales más

conciencia y busca en nuevas realidades espirituales una respuesta diferente a las cuestiones que no están siendo respondidas por los viejos planteamientos. Es en este momento cuando la figura imperial se sirve de su advocación para presentarse como objeto de estabilidad. Además, con el desarrollo a nivel individual y público, el culto imperial podrá asentarse en un nuevo espacio. Así mismo, los componentes vinculados con la protección mágica están en ese espacio<sup>982</sup>.

La Fortuna privada, además de su establecimiento a nivel doméstico, responde a la perteneciente a cada individuo, con diversas atribuciones, vinculadas con un *Numen* o un *Genius*. De este modo, el tránsito hacia la personalidad del emperador dentro del ambiente privado se pudo producir de una manera natural, mostrándose claramente una tendencia en dicho sentido. Así Fortuna, que afecta a todos los espacios y realidades, permitiendo el triunfo o el fracaso a un individuo, así como que los acontecimientos salgan adelante, o como protectora de grupos sociales, se convierte en el referente perfecto para expandir y fomentar la imagen imperial<sup>983</sup>.

De este modo, aparece en miles de epígrafes vinculada con lugares, personas, y epítetos imperiales<sup>984</sup>. Esta deidad puede encontrarse protegiendo tanto a asociaciones de mujeres como a *collegia* masculinos. A nivel privado, la adscripción *Fors Fortuna*, tendrá gran predicamento entre grupos sociales excluidos, y sectores de niveles bajos. Por dicha razón provoca cierto rechazo entre los grupos privilegiados, aunque, aun así, su presencia es abundante<sup>985</sup>. Puede encontrarse fácilmente, también, en los lararios durante el periodo imperial, con lo cual las relaciones con otras divinidades del espacio doméstico son extensas<sup>986</sup>. Por el contacto con otras entidades privadas recogerá diversos elementos iconográficos, presentándose con atributos como el gorro sacral, *modius* o celemín de la abundancia, el cuerno de Amaltea, el timón o rueda, todos elementos de carácter mitológico y representando el destino y la abundancia. También se relaciona con otras divinidades mediante su asociación con el movimiento, el viaje, el tránsito... Por ello es representada habitualmente con un globo, ya sea bajo el pie o en la mano, simbolizando el universo, habitual en la iconografía imperial, del mismo modo que el *modius*, acompañado de una diadema<sup>987</sup>.

---

abatidos y convertir en fúnebres pompas los soberbios triunfos, el pobre colono del campo te invoca con solícitas preces, y te reconoce como señora del mar el navegante que en la nave de Bitinia desafía las iras del Cárpatos"; *O diva, gratum quae regis Antium, praesens vel imo tollere de gradu mortale corpus vel superbos vertere funeribus triumphos, te pauper ambit sollicita prece ruris colonus, te dominam aequoris quicumque Bythyna lacessit Carpathium pelagus carina*. Traducción de MORALEJO, 2007, p.315.

<sup>982</sup> VÁZQUEZ HOYS, 2005, pp. 43-48.

<sup>983</sup> ÉTIENNE, 1958; LICHOCKA, 1997, p. 322, BAILÓN GARCÍA, 2006-2007, p.231.

<sup>984</sup> *Fortuna Augusti* CIL III 1421) *F. Augustorum* CIL VI 180, *F. Imperii* CIL XI 3075.

<sup>985</sup> Vinculado con la suerte y las clases bajas en (MONTERO, 1995, pp. 151-152).

<sup>986</sup> FERNÁNDEZ URIEL; ESPINOSA, 2007, pp. 101-121; ORR, 1978, pp. 1557-1591; Petron. *Satir.* 29, sobre la introducción de Fortuna en los lararios romanos.

<sup>987</sup> BAILÓN GARCÍA, 2006-2007, pp. 236-237.

Posteriormente sería vinculada también con Isis, que se asocia, así mismo, al culto imperial. Esta unión será fruto de la crisis religiosa y social que se produce en el Imperio romano (se debe comprender que la divinidad de origen egipcio fue considerada en algunos sectores como una deidad única, presentando variaciones nominales simplemente, en un sentido estrictamente panteísta)<sup>988</sup>. Pero no solamente estará vinculada a dicha deidad, también a Júpiter o a Hércules, que igualmente presentan un peso en la política imperial destacable. Dado el éxito de su veneración, la expansión se establece hasta llegar a cualquier objeto que permitiese tener presente a la divinidad, sobre todo en aquellos relacionados con la vida cotidiana.

Por sus atribuciones protectoras, esta deidad encaja perfectamente con la figura imperial, repercutiendo en la esfera privada cuando se producen determinadas catástrofes. Este es el caso atestiguado de un *sacrarium* con posibles referencias a la *Fortuna Augusta*, espacio levantado y vinculado a dicha adscripción tras el terremoto producido en Pompeya por el Vesubio<sup>989</sup>. La percepción religiosa existente respecto a las catástrofes en la Antigüedad se extiende a la figura de los emperadores, convirtiéndose en reclamo y protectores ante los asustados adoradores<sup>990</sup>. Se trata de un área destinada al culto doméstico dentro de la conocida como Casa de Cecilio Giocondo. En dicho recinto representan una serie de edificios imperiales, uno corresponde al Capitolium y el otro al Arco de Druso, junto a otros dos edificios o altares que no resultan fácilmente identificables. Podrían corresponder a dos altares para sacrificios, uno para los incruentos (ya que el animal representado está bebiendo de un vaso de libación) y otro para los cruentos (al mostrar a un *victimarius* arrastrando un cerdo y un toro). Ambos corresponderían seguramente a un culto agreste y a un culto urbano. El primero estaría relacionado con una divinidad de la fertilidad, al estar representada por una comadreja (que es un animal usado en el culto propiciatorio, como el arcaico culto a *Mutunus Tutunus*), y el segundo responde a cultos femeninos pertenecientes a la ciudad. Además, las imágenes mostrarían una cabeza, representada con pelo largo, que correspondería seguramente al *Genius Coloniae* o al *Lar Publicus*. Identificado como un templo urbano femenino y el otro seguramente relacionado con Venus o Ceres, divinidades veneradas en la Pompeya imperial, y por extensión asociado al culto del Santuario de *Porta Marina*, así como a la *Fortuna Augusta*<sup>991</sup>. Dichos relieves presentes en el *sacrarium*, se establecerían tras el suceso ya que la ciudad prácticamente quedó asolada, ante lo cual algún superviviente decidió recordarlo y establecer un pequeño espacio privado para la honra y conmemoración, adaptándolo a

---

<sup>988</sup> Sobre Isis-Fortuna en TURCAN, 1996, ALVAR, 2001. Cfr Apul. *Met.* XI, 23.

<sup>989</sup> PESANDO, 2011, BASSANI, 2011.

<sup>990</sup> CARBÓ, 2012. El caso concreto del terremoto de Pompeya y la intervención de Nerón: SAVINO, 2009, pp. 225-244.

<sup>991</sup> La posible identificación del altar con Fortuna, podría estar relacionada con la ubicación y forma, ya que estaría escalonada con tres pasos, similar al templo dedicado por *M. Tullius* había levantado y donde el Ara se encontraba, inserta en las gradas, y accesible de igual manera. PESANDO, 2011, p. 26.

un contexto de religiosidad doméstica<sup>992</sup>. Responde al contexto general, ya que, al destruirse todo el espacio de la ciudad, solamente, según la tradición, quedó intacto un altar consagrado, lo cual se tradujo como un prodigio.

El suceso sísmico ocurriría durante la celebración de la *Nona* de Febrero, día del aniversario correspondiente a la proclamación de Augusto como *Pater Patriae*. Las honras en su honor se realizaban mediante un sacrificio que se solía realizar en el templo más importante de Pompeya dedicado al emperador, y a la *Fortuna Augusta*. El mismo se encontraba situado en el extremo final de la *via* procesional que se iniciaba a la salida del Foro, junto al *macellum*, y donde el emperador era honrado antes del 2 a.C. como *Parens Patriae*<sup>993</sup>.

De este modo, se constata en el imaginario colectivo de la ciudad un aumento de la religiosidad privada y el temor, que permitirá la adaptación de los espacios en las casas Pompeyanas, así como *tabulae* apotropaicas, precisamente durante la reconstrucción post-sísmica. Por consiguiente, se observó como una señal que todo quedase destrozado salvo el altar a *Fortuna Augusta* y el propio emperador, traduciendo en el levantamiento de ese *sacrarium* en honor al emperador, asociado con Fortuna, buscando quizás el beneplácito y la protección imperial ante el miedo surgido.

No se tratará de un caso aislado de configuración del espacio doméstico ante la reinterpretación de la religiosidad popular, pues en una *domus* de Plestia, Umbría, se documenta una zona cerca de las fauces de la casa, reutilizada como *sacellum* de culto y que se conectaría con una fosa sacrificial, datada en época de Nerón. Esta modificación del espacio se ha relacionando también con un terremoto ya que la *domus* presentaba grietas en la zona dedicada al culto<sup>994</sup>.

En ambos casos, tras una catástrofe, se produce una reconfiguración no solo social y arquitectónica, sino también mental, con una repercusión que tenderá hacia los fundamentos de religiosidad privada. Exactamente igual a como sucede con la crisis espiritual desarrollada a finales del s. II d.C. e inicios del s. III d.C., cuando se produce el fomento de muchos cultos dentro del ámbito doméstico, así como las religiones orientales y místicas, que facilitarán una asimilación diferente hasta el momento se había producido. Al respecto, el aporte de la figura imperial es llamativo, pues a través de aspectos míticos y sobrenaturales, asienta su imagen en un espacio al cual había llegado a través de la religión doméstica o privada habitual, permitiendo una profundización mayor.

---

<sup>992</sup> BASSANI, 2008 y 2011; Cfr (PESANDO, 2011, pp. 22-24) Certifica la reconstrucción de los espacios domésticos tras el seísmo, así sucede en la Casa del *Granduca Michele*, donde se atestigua un área datada en el s. I d.C. para el culto doméstico; o con un *sacrarium* insertado en un cubículo dentro de la denominada Casa de los Mosaicos. Ambos espacios destinados a fomentar y desarrollar la superstición y religiosidad de sus habitantes tras la catástrofe en un entorno privado.

<sup>993</sup> *CIL* X, 823.

<sup>994</sup> BASSANI, 2008, PESANDO, 2011, p. 26.

Junto a posibles muestras de veneración personal al emperador, se conocen leyes que regularían la presencia de estatuas o bustos de los emperadores dentro de los hogares romanos, lo cual puede ser indicativo de un control por parte estatal y una preconcebida organización no solo del culto, sino también de la adoración al líder como herramienta del sistema en ésta esfera. Razón que ha llevado a su involucramiento dentro de las diferentes perspectivas historiográficas acerca de un culto imperial puramente político, dejando de lado otras cuestiones o bien como sucede en la actualidad aceptando que todas pueden tener cabida; no se debe pasar por alto que lo político y lo religioso no tienen una separación tan clara en las sociedades antiguas. A este respecto cabe destacar la famosa *lex maiestatis* la cual obligaba al establecimiento de una estatua dedicada al emperador en todos los hogares romanos, teniendo como ejemplo claro la estatua de Augusto presente en el jardín privado de Falanio según la ordenanza de dicha ley<sup>995</sup>. También cabe la posibilidad de que las distintas leyes surgidas estuvieran presentes para regular una situación extendida dentro del Imperio en conjunto o en algunas partes. A este respecto podría ser que en un inicio los cultos al emperador se hicieran sin imágenes y, una vez establecido el desarrollo del culto y de las propias imágenes, se comenzarían a trasladar las figuras imperiales al interior de las casas para honrarles culto, considerándose como posibles casas de cultores.<sup>996</sup> Esta idea no es incompatible con una veneración independiente en una escala reducida y donde podrían establecerse objetos o imágenes de un tamaño inferior.

Por consiguiente habrá una utilización de bustos y estatuas que son recogidas de un ámbito más visible y público para trasladarse a un espacio privado, que encajaría sobre todo en los hogares de las grandes familias, algo atestiguado por arqueología y literatura. Mientras que también parece clara una expansión en hogares más pequeños, que no tendrían ni la posibilidad ni el espacio para alojar objetos de grandes dimensiones, por lo que recurrirían a imágenes de menor tamaño y en materiales más pobres, influídos por los cultos domésticos. Junto a ello estará la propia evolución religiosa dentro de la sociedad romana que llevaría a un proceso constante de adoración a través de diferentes tipos de representatividad, desde los grandes bustos a las figuras de menores dimensiones vinculadas con los ancestros y divinidades más personales, que

---

<sup>995</sup> Tac. *Ann.* 1.73 Cfr La importancia del agua en la sociedad romana es destacable, en el caso del ámbito doméstico, el carácter simbólico que posee se debe tener en cuenta. Junto al aseguramiento del suministro por parte imperial, se muestra como un control de Roma sobre la naturaleza, es una vinculación con el microcosmos de la vivienda ORR, 1978, p.1562. Así mismo, el agua sería poseedora de *numina* con sus cualidades benéficas, precisamente la función de la misma relacionada con el hogar, establecerá un espacio en el jardín, como un paraíso vinculado con corrientes epicúreas, báquicas o dionisiacas CORRALES AGUILAR, 2002, pp. 266-267. El establecimiento de la estatua imperial en el jardín, junto con las connotaciones de prestigio, pueden esconderse otras de carácter ideológico, donde el emperador se encuentra presente en la casa y como controlador de la naturaleza, además de asegurar el consumo. Fuera del espacio doméstico, las vinculaciones entre el emperador y espacios termales o acuáticos está atestiguada, se trataría de trasladar la misma perspectiva al espacio doméstico.

<sup>996</sup> Completo estudio sobre cultores de SANTURINO, 1983, GRADEL, 2002, p. 110, Suet. *Aug.* 52 nos informa de los cultores de Augusto.

encajaría con el cambio de religiosidad imperante en los sucesivos siglos. De lo que no cabe duda es de que los rostros de los emperadores están expandidos por todo el Imperio, no solo a través de monedas o en los foros con la presencia de sus estatuas, sino que durante las celebraciones pueden encontrarse en otras circunstancias más insólitas, como en el caso de la celebración del aniversario del nacimiento de Augusto en Atenas en la que se vendían panes con el rostro del *Princeps*, quizás para consumo o para alguna cuestión ritual<sup>997</sup>. En conexión con este segundo aspecto, resulta interesante que todos los hogares debían sacar su *sacrarium* a la puerta y realizar una libación en favor del emperador. Los ámbitos privado y público se encuentran más unidos que nunca en este caso con la figura imperial como enlace.

La vinculación del *sacrarium* o del *lararium* con el culto al emperador es destacada<sup>998</sup>. Como sucede con otros cultos privados, se atestigua la presencia de distintos espacios dedicados a la adoración de divinidades en los hogares, existiendo una relación entre diferentes grupos sociales dentro del hogar y los espacios culturales. A este respecto puede suceder igual con la adoración a las imágenes de los emperadores, pero la falta de datos a nivel arqueológico o epigráfico para los hogares romanos hace difícil discernir la presencia variada en diversos espacios<sup>999</sup>. No obstante, muchos investigadores harán una diferencia entre el lugar destinado a las imágenes del emperador o benefactor propiamente, y otra a los Genios o entidades domésticas, que se reservaran al *larario*<sup>1000</sup>. Dicha afirmación podría sustentarse a nivel arqueológico ya que no hay *lararios* dedicados al Genio imperial en Pompeya.<sup>1001</sup> Por el contrario, las informaciones de las fuentes clásicas contradicen esta afirmación, como sucedía con L. Vitelio padre del emperador, quien adoraba imágenes del liberto Narciso o de Palas, a las cuales tenía entre sus *Lares*<sup>1002</sup>, o el conocido caso del emperador Marco Aurelio que adoraba a sus preceptores, representados a través de figuras doradas que se encontraban presentes en el *larario*<sup>1003</sup>. Sin olvidar a Suetonio quien entregó una estatuilla en bronce a Adriano, que representaba a Augusto en edad infantil y tenía inscritas en letras de hierro su apodo de la infancia: “Turino”, estableciéndola entre los *Lares* de su alcoba<sup>1004</sup>. Incluso

<sup>997</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1; p. 515 cit. PEKÁRY 1985, p. 42, n. 6 y HERZ, 1979, pp. 83-86. Al respecto también existen referencias sobre moldes de panaderos para hacer pasteles con la leyenda *CONSERVATIO AUG(usta)* para celebraciones vinculadas con el calendario oficial. MAIER, 2013, pp.76-77, Fig.11.

<sup>998</sup> FISHWICK, 1992a, pp. 238-239 y 1992c, pp. 343-355.

<sup>999</sup> Ovidio indica que todos deberían suplicar a la imagen del emperador, lo que demuestra la expansión del culto a nivel privado. *Ep.* 10, 94,5. Los ritos que se desarrollaron tras las *imagines* imperiales evergen vivamente según la información de Ovidio y encontramos un paralelo claro en el texto de Plinio para acusar a los primeros cristianos. KRUSE, 1934, MILLAR, 1977, pp. 152-157, PRICE, 1984, pp.221, PEKÁRY, 1985, p. 150, FISHWICK, 1984, pp.123-130. Él requiere a todos el suplicar a la imagen del emperador *Ture ac vino* Plin. *Ep.* 10, 94, 5.

<sup>1000</sup> TAYLOR, 1979, p. 207.

<sup>1001</sup> BOYCE, 1937, GRADEL, 2002, p.210.

<sup>1002</sup> Suet. *Vit.* 2.5.

<sup>1003</sup> HA M. *Ant.Phil* 3.5.

<sup>1004</sup> Suet. *Aug.* 7.1, hace referencia a su disposición en el cubículo (como ese lugar más íntimo) de Adriano. Cfr BODEL, 2012, p. 263.



Domiciano llevará su pasión por Egipto hasta el ámbito privado, pues en su *Villa de Monte Circeo*, apareció un canopo de Osiris y una estatua perteneciente a un faraón<sup>1005</sup>.

Incluso, debido a la gran popularidad que alcanzarían algunos emperadores entre la población, estos serían integrados entre los demás dioses dentro de las casas, como sucedió con las representaciones de Marco Aurelio, llegando a considerarse un sacrilegio el tenerlas apartadas de las demás imágenes de divinidades<sup>1006</sup>. De hecho, el éxito de Marco Aurelio no se quedará solo aquí, puesto que la pervivencia del posible culto al emperador, ya en el siglo III d.C. tras su divinización, cuaja de tal manera que entre la plebe se mantiene la costumbre de tributar honores divinos al gobernante, llegando a atribuirle la capacidad de obrar milagros y de estar dotado del don de la profecía<sup>1007</sup>. Incluso los oráculos adscritos a su figura seguirán todavía solicitándose, después de dos siglos tras su muerte. Todo esto puede entenderse como una defensa de la unidad imperial y de lealtad al emperador, pero también como una creencia popular de veneración al dirigente y una asimilación de capacidades extraordinarias que encaja perfectamente con otros casos.

Frente a este caso de aparente veneración espontánea, muy vinculada además tras la divinización de los emperadores tras su muerte, se encuentra un ejemplo opuesto, que podría demostrar la intencionalidad puramente política en la adoración al emperador. Se trata del curioso acto realizado por Granio Marcelo tras el ascenso de Tiberio al trono, ya que decide simplemente cambiar la cabeza de la estatua de Augusto que tiene en su hogar por la de Tiberio, como si no sucediese nada y hubiera una continuidad normal<sup>1008</sup>. No obstante se debe diferenciar del caso anterior en relación a la distancia temporal, pues el suceso protagonizado por Granio Marcelo surge en plena creación respecto a la conciencia imperial y la importancia de la propia figura del dirigente, la cual no estará asentada por completo<sup>1009</sup>. Por el contrario, en el caso de Marco Aurelio hay un asentamiento mayor, con dos siglos de diferencia y que muestra una mayor absorción de los rasgos divinos en los emperadores, así como de la concepción imperial y un asentamiento del sistema. Sin olvidar que en el siglo II d.C. se vive un proceso de cambio en la mentalidad religiosa a nivel global.

---

<sup>1005</sup> ROULLET, 1972, pp. 97-98, LUKE, 2010, p. 88.

<sup>1006</sup> HA M. *Ant. Phil.* 18.6.

<sup>1007</sup> Producto del gran éxito que existirá entre la población imperial algunas figuras, se producen cultos que traspasan elementos más tradicionales o propios de una veneración a la personalidad destacada, ya sea como el caso del emperador filósofo o también dentro de los miembros cercanos a la familia imperial el de Antinoo, el cual llegó a desarrollar una vertiente misteriosa en Mantinea Paus. 8. 9, 7-8.

<sup>1008</sup> Tac. *Ann*, 1.74 Cfr con la crítica que hace Suet. *Cal.* 22, 2, donde habla de cómo Calígula hace traer estatuas de Grecia de dioses para sustituir sus cabezas por las del emperador. En este caso la diferencia estriba en que son pertenecientes a divinidades y no es el intercambio con otro emperador, que además es el primero en recibir dichos honores. Así mismo, la separación de visiones e interpretaciones responde a las opiniones dirigidas dentro de la historiografía romana y a intereses diversos.

<sup>1009</sup> GRADEL, 2002, p. 206.

Otro caso conocido de intercambio se trata de un retrato oficial de Domiciano reelaborado sobre uno de Nerón, procedente de la villa de El Ruedo<sup>1010</sup>, cerca de Almedinilla en la provincia de Córdoba (España). Se identificó una cabeza de reelaboración domiciana, corroborado por la adscripción de este a un tipo iconográfico concreto que influyó en el nuevo modelo. El cambio se pudo producir tras la *damnatio memoriae* a Nerón, lo que permitió la modificación<sup>1011</sup>. Se trata de un retrato que presenta una figura togada de pie de 150 cm, que por las dimensiones parece proceder de un espacio privado, presumiblemente de la villa de El Ruedo, inserto quizás en un busto con hombros y parte del pectoral, dentro de un espacio noble de dicho lugar, incluso un posible *lararium*.

La cronología no sería anterior al 96 d.C., al formar parte de un grupo de sellos, camafeos<sup>1012</sup> y terracotas<sup>1013</sup> con evocaciones a los emperadores y miembros de la familia imperial, con dimensiones también reducidas, lo cual demuestra el destino y la funcionalidad privada, como sucede en otras cabezas domicianeas de formato pequeño<sup>1014</sup>. Algunos autores han propuesto que este tipo de obras albergarían una carga política y religiosa importante, que implicaría la instauración y el desarrollo del culto imperial en el ámbito privado, destacando en reinados como el de Nerón o Domiciano, los cuales buscaron una autoidentificación respecto a la divinidad<sup>1015</sup>. Seguirían la estela del aumento atestiguado para algunos *sacra privata* durante el s. I d.C., en el espacio itálico<sup>1016</sup>, pero también en otras regiones romanizadas como *Baetica*<sup>1017</sup>. Esta progresión dentro del ámbito doméstico, vincularía determinadas divinidades sobre todo del *Genius* o de *Iuno* con el *dominus* o de la *domina*, que seguramente presentaría una progresión con el culto al emperador, asumiendo sus imágenes a una escala reducida, tanto en pintura como en escultura, ocupando lugares destacados de los hogares, principalmente *lararia*.

El fenómeno está perfectamente constatado para época Flavia, donde el retrato privado tiene una expansión considerable, precisamente en regiones muy romanizadas<sup>1018</sup>. El único inconveniente de este retrato es la descontextualización respecto a su origen, ya que no se puede asegurar donde estuvo el retrato de Nerón anteriormente. En cualquiera de los casos si el retrato se llevó con posterioridad allí, demuestra un nuevo uso, pero manteniendo la introducción en el ámbito privado. Pero los intercambios también

<sup>1010</sup> Al respecto en VAQUERIZO; NOGUERA, 1997, pp. 106-111. El original se encuentra actualmente en el MAN, n° de inventario 2770, aunque procede de la antigua colección Miró, adquirida por el estado español en 1876, indicando su procedencia de Almedinilla.

<sup>1011</sup> BERGMAN; ZANKER, 1981, pp. 368-369, n° 20.

<sup>1012</sup> GUIRAUD, 1994, pp.91-110.

<sup>1013</sup> BAYDUR, 2001, pp. 25-31.

<sup>1014</sup> Como las presentes en el Museo de *Todi* FAUSTOFERRI, 1983-84, pp.84-150 o la broncea de Copenhague POULSEN, 1951, pp. 463-464 y 1974, pp.43-44, n°8 láms. XIV-XV.

<sup>1015</sup> FAUSTOFERRI 1983-84 pp. 150-151, VAQUERIZO; NOGUERA, 1997, pp. 110-111.

<sup>1016</sup> CHIOFFI, 1990, pp. 165-234.

<sup>1017</sup> PORTILLO; RODRIGUEZ; STYLOW, 1985, pp.185-217 láms 36-45, RODRÍGUEZ, 1994, pp.5-38.

<sup>1018</sup> RODÁ, 1989, p.187.

podieron darse entre las mujeres de la familia imperial, a este respecto tenemos la famosa imagen femenina atribuida a Livia de la *Villa dei Misteri* de Pompeya. Se trata de una figura vestida de sacerdotisa (de 1,85 m), presente en el espacio de culto dentro del recinto, que, como hemos mencionado, se ha relacionado con Livia debido a los estudios relacionados con la cabeza, la cual sería de época tiberina. Esta escultura se habría adaptado a partir de otra de época augustea perteneciente a la liberta Istacidia Rufilla<sup>1019</sup>. De este modo, observamos como hay un reaprovechamiento de esculturas para adaptarse a nuevas necesidades.

Los intercambios de cabezas o rostros respecto a emperadores, no se dan exclusivamente en las esculturas, sino también en la pintura que tuvo una importancia considerable en el desarrollo propagandístico y artístico, presenta relatos parecidos. Así sucedió tras la muerte del emperador Claudio, cuando se sustituyó el rostro de Alejandro Magno por el de Augusto, en unas pinturas en que se le representaba como Apolo y que habían sido llevadas a Roma desde Oriente. Estas pinturas se exhibieron públicamente en diferentes lugares, como el Foro<sup>1020</sup>.

Precisamente la intencionalidad política tiene una referencia clara en este caso, aunque para el espacio privado se testimonian otra serie de pinturas relacionadas con el emperador. Las mismas desarrollan una plasmación visual de honras al líder, ocupando diferentes espacios, pero sobre todo vinculadas al *tablinum*, como lugar de recepción. Es en este entorno donde el *Princeps* da la bienvenida y el anfitrión se muestra orgulloso de la referencia y su presencia. Así sucede con la pintura de la casa del Ara Máxima de Pompeya, donde se representa a la Victoria en un carro, junto con *imagines clipeatae*<sup>1021</sup>, la escena de una naumaquia y la vinculación con la figura del *imperator*<sup>1022</sup>.

Los homenajes al emperador vivo estarán presentes en algunas edificaciones, como en el Colegio de los Augustales de Herculano, donde se muestra una decoración pictórica de imágenes donde se representa a Heracles, fundador mitológico de la localidad. Entre las imágenes se muestra a un héroe, junto a Minerva y Juno. Lo llamativo de la representación es que dicho personaje muestra los rasgos del emperador Vespasiano. Junto a la pintura se encuentra un nicho, con un busto en su interior que es objeto de culto. Parece pertenecer a una basílica, correspondiente a un complejo de culto imperial,

<sup>1019</sup> ADAMO-MUSCETTOLA, 1984, pp.30-31, n.98; BASSANI, 2008, pp. 126-127, pp. 200-201; CICIRELLI, 2003, pp. 353-354; MAIURI, 1931, p.223.

<sup>1020</sup> Plin. *Nat.* 35 93, SABRIÉ; SABRIÉ, 1999, p.58.

<sup>1021</sup> La importancia de las *imagines clipeatae* nos remonta a los inicios de la República romana, donde se dedicaban estas imágenes a los ancestros ilustres en los templos, así nos indicaba Plin. *Nat.* 35, 12. Al respecto Livio indica el caso de una estatua de marfil en la *cella* del templo de Júpiter Capitolino a Escipión el Africano, quien se negó. Liv. 38, 56, 12 Cfr Val. Max. 4,1. Un andrias en honor a Catón el viejo en el templo de Salus, Plut. *Cat. Maior* 19, 4. O César que establece un *eikon* de Cleopatra junto a la estatua de culto del templo de *Venus Genetrix*, App. *BC.* 2, 102.

<sup>1022</sup> STEMMER, 1992, fig. 80, p. 83, *atrium* B, MOORMANN, 1988, n°221, SABRIÉ, SABRIÉ 1999, p. 58.

el cual muestra una iconografía basada en la glorificación de Hércules/Heracles-Vespasiano. La temática empleada mostraría las relaciones del emperador con la figura hercúlea, así como la indicación de la divinidad imperial y la sucesión dinástica, ya que éste Hércules, hijo de Júpiter, aparece descubriendo a su propio hijo Telefo<sup>1023</sup>.

La pintura se emplea como un recurso iconográfico y decorativo más, sirviendo como un elemento de introducción de la figura imperial al ámbito privado, y como reflejo de los ideales a los cuales aspiraban aquellos que manifestaban las imágenes relacionadas con los emperadores<sup>1024</sup>. Pero no se puede tratar estas representaciones únicamente como recursos estilísticos o como una manifestación de honras, pues, como se muestra en relación a la representación de Hércules-Vespasiano, pueden ir adheridos a figuras culturales.

Se pueden encontrar también referencias iconográficas a la familia imperial o a personajes cercanos a ellas, como en el caso de la pintura perteneciente en una decoración de la pared de un templo del culto imperial en Luxor<sup>1025</sup>. Aparecen representados toda una serie de dignatarios militares y civiles en una gran procesión, ofreciendo un homenaje a los tetrarcas (periodo que ocupa). Precisamente los mismos aparecen con la cabeza aureolada y sosteniendo un cetro, situados en el ábside central y por encima de sus cabezas un águila. Este modelo iconográfico es prototípico como modelo oficial<sup>1026</sup>.

Respecto a la ausencia de emperadores también hay pinturas, como la perteneciente a una residencia descubierta bajo la basílica constantiniana de Tréveris y datada a los inicios del s. IV d.C. En ella se documenta una sala de ceremonias y en su techo los retratos de mujeres, que se han identificado con la familia de Constantino<sup>1027</sup>. Las princesas llevarán aureola en la cabeza, joyas y vestidos ostentosos (símbolo de la riqueza y felicidad existente en el Imperio), además del manto púrpura, sostienen un globo, un quemador de incienso y jarrones de oro, relacionado con el poder imperial y con ceremonias religiosas. La figura imperial quizás ocupó un lugar destacado en una de las paredes principales.

---

<sup>1023</sup> SCHEFOLD, 1972, pl. XLVII y pp. 206-208; GURY, 1991, pp.97-103, SABRIÉ; SABRIÉ, 1999, pp. 50-60.

<sup>1024</sup> A este respecto las pinturas aparecidas en París, en la Calle de *L'Abbé-de-l'Epée* (datada entre el s.II-III d.C.), donde se observa la representación o imitación de la pareja imperial compuesta por Septimio Severo o Caracalla, junto con Venus. También manteniendo la idea de la continuidad dinástica. Así como otra pintura con una escena de caza, donde el personaje principal porta la corona de laurel y el *paludamentum* imperial. La figura estará cazando un león. En ambos casos no se tiene claro la función del edificio, ya que puede tratarse bien de un edificio público, pero existen muchas posibilidades de que perteneciese a una casa privada. Para estas pinturas: ERISTOV; DE VAUGIRARD, 1994, pp. 65-158, BARBET, 1985, pp. 53-69 Cfr SABRIÉ; SABRIÉ, 1999, p. 61.

<sup>1025</sup> DECKERS, 1973, pp. 1-34.

<sup>1026</sup> SABRIÉ; SABRIÉ, 1999, p. 62.

<sup>1027</sup> KEMPF, 1954, pp. 8-13, ALFÖLDI, 1955, pp. 131-155 SABRIÉ; SABRIÉ, 1999, pp.62-63.

El culto imperial encuentra un medio de expresión a través de la pintura, mostrando los elementos propios de la acción cultual relacionada con el emperador. Por ejemplo, la iconografía mostrada en relación a las princesas de la familia Constantina, ofrecen el poder político y al mismo tiempo el trasfondo religioso. No se trata solamente de una muestra de honras políticas, es un desarrollo de la naturaleza del emperador en un espacio más profundo, con un reflejo artístico y también cultural, donde la religión sirve como lenguaje y acto.

Así mismo la presencia en un espacio privado de adoración al emperador tiene una vinculación directa con el propio término de *lararium*<sup>1028</sup>, el cual encierra una compleja definición y el empleo del mismo tiene un origen tardío y circunscrito a un uso reducido. Referencias directas al empleo de *lararium* vinculado a los emperadores las encontramos en la *Historia Augusta*, al referirse a las figuras de oro de Marco Aurelio<sup>1029</sup> y al mismo tiempo sobre el *lararium* de Alejandro Severo<sup>1030</sup>, quien tendría figuras de otros emperadores así como diversas divinidades no solamente paganas. También para época de Maximino el Tracio se relaciona a este emperador con un *lararium*, cerca de *Beneventum*, dedicado a una divinidad arcaica como es Silvano<sup>1031</sup>. De hecho, las referencias primeras que se poseen del término van a ser estas, al igual que las más tardías, sirviendo para nombrar dicho espacio siendo empleada por la historiografía hasta la actualidad con carácter retroactivo.

Lo llamativo de la utilización y vinculación de *lararium* con la figura imperial está precisamente en que su empleo estará siempre referido a personalidades ilustres o bien emperadores, pero no para dioses, salvo el caso de Maximino y otro del emperador Tácito, en este caso adscrito junto a Apolo<sup>1032</sup>, donde aparece el emperador y una divinidad. No obstante cuando se menciona la veneración hacia otros emperadores estos mismos sí pueden aparecer establecidos en un *lararium* junto a otros miembros o héroes. Así mismo que las referencias para el larario correspondan a un periodo tardío, el cual está recogido en la *Historia Augusta*, indica precisamente una concepción de la veneración privada en un momento prolongado en el tiempo y muy avanzado en la historia romana, encontrando personajes, míticos en muchos casos y también relacionados con otras religiones (como sucede con los famosos pasajes de Alejandro

---

<sup>1028</sup> Referido como santuario privado familiar o monumento de culto, situado en el atrio, la cocina, peristilo o jardines de la casa romana, para los Lares familiares, en forma de nicho, pequeño templo (*Aedicula*) o pintura mural que forma una ilusión arquitectónica. Así mismo destaca la interacción social que ejerce como punto central para la familia. En C. Höcker, s.v. *Lararium* en Brill's New Pauly, Antiquity volumes. Cfr BASSANI, 2008, p.63; E. Hübner s.v. *lararium TLL*, VII, 2, p. 967.

<sup>1029</sup> HA, *Marci Anton.* 3,5.

<sup>1030</sup> HA *Alex. Sev.* 29,2; 31, 4-5.

<sup>1031</sup> CIL IX, 2125.

<sup>1032</sup> HA *Tac.* 17,5; este caso llamativo también puede involucrar una relación entre el poder imperial y la divinidad solar como elemento aglutinante de carácter ideológico, tan extendido en ese periodo por el imperio y donde la relación emperador-sol tiene un sentido en la interpretación político-ideológica del régimen. Pero no solo para un espacio público, sino que se refiere a la esfera privada.

Severo). Este último aspecto permite involucrar a otras creencias y realidades de religiosidad dentro de la esfera privada.

Además, la no sustitución del término permite el carácter global dentro del espacio de culto que se desarrolla en la esfera principalmente doméstica. Pese a todo, se manejan otros sinónimos para el estudio como son *aedicula*, *sacrarium*, *sacellum*<sup>1033</sup> o *cubiculum*, pero responden más a una definición de tipo arquitectónico-estructural y no se extiende en su sentido más completo<sup>1034</sup>. En cualquier caso, hay que plantearse que el empleo tardío del término tiene unas claras vinculaciones con el término *lar*, si bien aparece en un momento muy avanzado, pero con una relación directa a la religiosidad privada entroncada con la veneración a héroes o personajes importantes.

La importancia de la religiosidad privada entre los emperadores llegará a ser fundamental, llegando a convertirse en un auténtico *topos* dentro de la literatura para cada uno de ellos, pasando las referencias de un sucesor a otro. Se entendería que la manifestación de religiosidad en un espacio íntimo respondería a los parámetros de una creencia privada aceptable. Respecto a esta situación los casos documentados van a girar alrededor de la adoración hacia el emperador o bien por parte del emperador hacia divinidades establecidas en su espacio privado cultural. Por ejemplo, Suetonio nos menciona la presencia de Minerva entre los Lares del emperador Domiciano, a la cual presentaba una gran veneración, que llega hasta un culto privado<sup>1035</sup>. También el culto a Fortuna, en este caso con una estatua, dentro de la villa de Túsculo que poseía el emperador Galba<sup>1036</sup>. También a Fortuna dedicará una estatua de oro el emperador Antonino Pío en su propia habitación<sup>1037</sup>. Los casos relacionados con Fortuna son de gran relevancia ya que la importancia de la misma en la ideología imperial es muy importante, destacando que los propios emperadores traspasen la frontera de lo privado para realizar una veneración personal hacia la misma. En el caso de Domiciano sucede algo similar, pero con Minerva, divinidad además vinculada a su familia. Las conexiones entre esferas y el desarrollo del poder político y religioso están presentes en ambos casos, ya que los emperadores trasladan una religiosidad individual a un plano público, estando al servicio del poder imperial. Del mismo modo son un indicador de espiritualidad personal y privada que van a ejercer como individuos. Si el emperador es

---

<sup>1033</sup> *Aedicula* se suele incluir como un tipo en relación a *lararium*, *cubiculum* suele responder al dormitorio, el cual puede ser entendido como espacio privado para la religiosidad más personal (incluso en referencias para manifestaciones), pero respecto a *sacrarium* y *sacellum* la división existe por oposición entre ambos términos: *Sacellum* entendido como pequeño santuario (forma diminutiva del *sacrum* latino) y de diferente modo es entendido *Sacrarium*, como la sala de almacenamiento para los *sacra supellex*, pero esta segunda no necesariamente tenía que estar consagrada. Ahora bien, *sacellum* podía describir lugares de culto romanos públicos, correspondiente a un altar abierto en un recinto, Trebacio en Gell. *NA* 7, 12,5; *Fest.* 422 L., y también a privados. Podía tener la forma de una capilla, con la imagen de la divinidad en un nicho, frente a la cual se haría una ofrenda *Fest.* 319 L, en A.V. Siebert, s.v. *Sacellum* en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*.

<sup>1034</sup> PÉREZ RUÍZ, 2014, pp. 78-79 Cfr BASSANI, 2008.

<sup>1035</sup> Suet. *Dom.* 17, 2) Cfr (DC 67, 16.1.

<sup>1036</sup> Suet. *Galba* 4.3.

<sup>1037</sup> H.A., *Ant. Pio.* 12, 5) Cfr (H.A.M. *Ant.* 7.3.

capaz de desarrollar una experiencia religiosa privada, cabe entender que la misma existe para el resto de ciudadanos. Lo llamativo corresponde a que estas manifestaciones por parte de emperadores son hacia divinidades que tienen una especial relevancia para ellos y se extiende también a determinados personajes que son ejemplo de conducta, como son otros emperadores, héroes, etc.; como ya se pudo apreciar. Esta misma situación se establecerá con la población del imperio, la cual además de tener un apego personal a divinidades personales, también tuvieron a las figuras de los emperadores como modelo de conducta, llegando a convertirse, en algunos casos, en entidades a la cuales solicitar protección o ayuda.

A este respecto es muy llamativa la figura de Alejandro Severo, quien, como se indicó anteriormente, en su *larario* o *sacrario* veneraba distintas divinidades y personalidades destacadas. Lo interesante corresponde a que por las mañanas, cuando no había dormido con su esposa la noche anterior, dedicaba un pequeño sacrificio. En la *Historia Augusta*, se menciona una adoración (*rem divinam faciebat*) hacia imágenes de ancestros, Alejandro Magno, también a los mejores emperadores, y a las almas más sagradas (*animae sanctiores*) como eran la del neopitagórico Apolonio de Tiana, a la figura de Cristo, de Orfeo, de Abraham y otras de este tipo<sup>1038</sup>. Toda esta variedad de religiosidad, partiendo de los ancestros, pasando por la figura de Alejandro Magno (fundamental para el entendimiento de la veneración al líder en la Antigüedad y del cual Augusto recoge muchos aspectos), así como, por supuesto, a sus antecesores en el cargo, de los cuales se habla de los mejores, es decir aquellos seguramente divinizados (solo alcanzado por las acciones adecuadas en vida), y las grandes personalidades con carácter religioso que se indican, muestran precisamente la cuestión de ser entidades de guía y modelos a seguir, además de tener un recuerdo hacia los mismos. Ahora bien, se debe admitir la dificultad que entraña este relato, seguramente perteneciente a un autor tardío, posterior al reinado de Constantino y por consiguiente entre los siglos IV o V d.C.; por lo cual podría interpretarse más como adecuación y modelo prototipo hacia las dificultades de la época y la variedad desde el punto de vista religioso que existiría. Además, la referencia no casual a la adoración por las mañanas libre de polución, sugeriría una adoración respetuosa y para nada a la ligera, lo cual demuestra la importancia de la religión en el espacio privado. Considerando todos estos elementos, no cabe duda del gran éxito de las manifestaciones privadas que van a aglutinar no sólo la veneración de carácter familiar, sino que traspasan esa idea para alcanzar un plano más amplio. Teniendo en cuenta dicha expansión y éxito, resulta difícil creer que el poder imperial no tuviera intención en adentrarse en el espacio privado y en la mentalidad individual de los romanos, algo que parece demostrable. Incluso después de Teodosio la religión privada y las prácticas funerarias no van a ser controladas de la misma manera que las religiones públicas.

---

<sup>1038</sup> HA, *Sev. Alex.*, 29.2 Cfr BODEL, 2012, p. 264.

### 3.8. BANQUETES, LIBACIONES Y MANIFESTACIONES AL EMPERADOR

Dentro de toda una serie de manifestaciones de carácter privado relacionadas con los emperadores romanos, se produce una plasmación por un lado física y por otra ritual. Es decir, junto a las imágenes o iconografía variada que se pueda encontrar, con sus diferentes grados de complejidad y riqueza, encajando en los distintos espacios físicos de la casa y respondiendo a diferentes niveles sociales y económicos; está el desarrollo cultural de la misma. El mismo, impregnado por las características de la religión privada, presentará una acción puramente ritual, la cual va a dotar de significado a todo el proceso encerrando una actitud frente al emperador. Este ritual va a estar basado principalmente en el acto de la libación y el consiguiente *pro salute*<sup>1039</sup>. Es importante la existencia de la libación como acto ritual, junto a la ideologización del emperador. La libación estará presente en diferentes actos de la vida cotidiana de los romanos, tanto en las instituciones como en su privacidad, y es por tanto que la actuación en el desarrollo de la misma tiene una importancia vital. Se convertirá en una muestra de fidelización al sistema y a la propia figura del emperador al realizarse a la vista de todos. Mientras que a nivel privado, unida a la demostración de adoración a la figura imperial y de Roma, si se realiza en determinados actos sociales y festividades concretas, puede encerrar una auténtica veneración personal y religiosa en su idea evocadora.

Junto a la existencia de leyes, perfectamente documentadas para controlar ya no sólo la veneración imperial, pública o privada, sino también la colocación de las figuras del gobernante dentro o fuera de los domicilios, y que nos reflejan el intento de normalizar una posible acción habitual, se ha podido observar un control reglado de libaciones hacia la figura del emperador dentro de determinados contextos. Por supuesto, tanto las leyes a favor de su desarrollo como el intento de frenar la adoración, estarán promovidas en muchos casos por los intereses personales de los emperadores y grupos próximos. De cualquier modo, el tratar de impedir el culto a la figura imperial en los primeros años se vio abocado al fracaso con el paso del tiempo debido a la gran cantidad de intereses, así como la gran utilidad que tuvo para el sistema romano a todos los niveles.

No solamente la organización del culto será importante, ya que la manifestación cultural en parte considerada espontánea y que se desarrollada hacia determinados emperadores o en vinculación a ellos a través de otras divinidades o sucesos, sirve para romper con la visión tradicional en torno a la religión romana y al propio culto imperial. La cual consideraba que era eminentemente pública, y por tanto obviándola como verdadera religión, ya que no nace de una auténtica devoción y por tanto no ofrecía una reflexión personal. Junto a esto, se observa como el poder de un dirigente aumenta cuando es considerado algo más que un simple mortal, pudiendo perdurar su imagen durante siglos.

---

<sup>1039</sup> Respecto al desarrollo de *pro salute imperatoris* en FISHWICK 1987-2005, III-3, pp. 352-368, FISHWICK, 1990B, pp.120-130.



El poder y la presencia del emperador le harán estar presente en banquetes o ceremonias de ámbito privado, en las cuales se realizará una libación. Para poder comprender este acto ritual hacia un dirigente es conveniente remontarse a Grecia, donde parece estar presente desde sus orígenes, para entender su desarrollo durante el periodo imperial, y resulta más adecuado acercarse a la época y la figura de Alejandro Magno<sup>1040</sup>. La libación, por supuesto, forma parte del acto religioso en la Antigüedad<sup>1041</sup>, es inevitable relacionarlo pero su empleo para este contexto donde sirve como un acto de sacrificio hacia el emperador como aquella persona que está velando por el bienestar de todos los presentes y a quien se tiene el orgullo de dedicar una pequeña ofrenda antes del inicio de cualquier acto; esto demuestra la importancia capital que alcanza la figura del *Princeps* romano. Por tanto, el equivalente más directo está en la Grecia de Alejandro, figura con una proyección solo comparable a la de los emperadores. Será durante el desarrollo de los banquetes cuando se brinde en honor al *Agathos Daimon*<sup>1042</sup>, siendo en Roma su equivalente el *Genius*, del dirigente macedonio. Dicha acción se mantendrá en el tiempo, y a Roma llegará por el contacto con Grecia, existiendo libaciones en honor a otros dirigentes romanos en Oriente, pero alcanzando el punto culminante en el 30 a.C. cuando intente normalizarse y regularse dicha conducta, votándose por parte del Senado romano para que el Genio de Octaviano sea honrado en todos los banquetes en ámbito público o privado con una libación<sup>1043</sup>; medida que es rechazada principalmente en la

<sup>1040</sup> Los griegos clasificaban los honores equivalentes a los dados a los dioses, que incluirían sacerdotes, festivales y juegos como *isotheoi timai*, destacando la figura de Alejandro Magno, como referente en el desarrollo del ritual real y las relaciones entre súbditos y señores en el mundo antiguo. Al respecto Arr. An. 4, 2, 2. Menciona que en la corte de Alejandro se debatió si los sacrificios se debían incluir en los *isotheoi timai*. PRICE, 1980, pp. 28-30.

<sup>1041</sup> Realiza una división conceptual de la “libación” tanto para el Antiguo Oriente y Egipto por una parte como para la Antigüedad Clásica, Grecia y Roma, por otra. En ambos casos demuestra la importancia en el desarrollo religioso para las sociedades antiguas y como es un componente esencial en los sacrificios a los dioses. En J. Renger; M. Haase, s.v. *Libation* en Brill’s New Pauly, Antiquity volumes.

<sup>1042</sup> Referido al *Ἀγαθὸς Δαίμων*, o *Agathodaimōn*, una deidad bondadosa especialmente dentro del culto privado, en la Grecia clásica relacionada con *Agathe Tyche* (*Ἀγαθὴ Τύχη*), como guardiana de los visitantes individuales del oráculo en el santuario de *Trophonius*, Paus. 9,39,5, donde aparece específicamente el término *Agathos Daimon*, aunque no se puede hablar de manera uniformada al respecto. En los hogares griegos se solía sacrificar un poco de vino puro después de cada comida Ar. Eq. 105-107 Cfr Vesp. 525 y poseía altares caseros. En el periodo helenístico modificaría parte de su significado, pasando a un carácter abstracto dentro de cada individuo, lo cual se puede relacionar más con la consideración establecida en Roma. Allí aparece etimológicamente como una deidad tutelar externa respecto a un hombre (*ἄγαθός δαίμων*, *agathos daimōn*), así como relacionado con su poder interno respecto a la procreación y otros sucesos en su vida. El Genio termina siendo visto como un concepto abstracto o un elemento personalizado, ambos deificados situado en la frente del individuo y que se manifiesta en las cualidades innatas de dicha persona respondiendo a ese Genio particular presente en él. En F. Graf, s.v. *Agathos Daimon* en Brill’s New Pauly. Antiquity volumes. Cfr. W-A. Maharam, s.v. *Genius* en Brill’s New Pauly, Antiquity volumes.

<sup>1043</sup> Ov. Fast. II, 635, DC 51, 19, 7, GRENIER, 1948, p. 196, lo considera más una comparación heroica que no divina. Cfr SCHEID, 2008 PP.667-668. Critica la interpretación del suceso por CERFEUX; TONDRIAU, 1957 quienes consideraron que el rito se celebra antes de cada comida, hecho que Scheid considera falso ya que en los banquetes formales romanos los sacrificios se desarrollaban entre los dos servicios, la carne y el pan (primera *mensa*) y los dulces y vinos (segunda *mensa*). El sacrificio solía consistir en una libación de incienso y vino a los Lares y los Genios del *paterfamilias*. Este contexto

parte occidental y sobre todo en Roma, pero no de manera absoluta, ya que con el tiempo se acabará realizando y sobre todo asentando<sup>1044</sup>.

De este modo, durante la época helenística y anteriores, tenemos referencias en Grecia o en Persia de la realización del brindis por la salud de determinados gobernantes o monarcas con la copa, incluso existen referencias del vertido de una pequeña cantidad de su contenido. Con posterioridad pasarán dichas prácticas a otras regiones. De todos los casos existentes, el más paradigmático fue el desarrollado durante el gobierno de Alejandro, que sirvió como modelo a los dirigentes helenísticos posteriores. De hecho, tuvo tanto éxito que pasó a relacionarse con el elemento del vino y este mismo como símbolo propio del gobernante macedonio, convirtiéndose en una tradición para la posteridad. Sabemos no obstante que dentro de algunos sectores griegos no fue aceptado este símbolo de sumisión al monarca helenístico, el mismo que sí se admitía para homenajear a personalidades destacadas anteriores, teniendo su espacio de mayor desarrollo en las provincias orientales, y siendo similar el rechazo por parte del Senado y la aristocracia romanos respecto a las muestras de afecto a Augusto<sup>1045</sup>. No obstante, la relación directa que puede existir entre la copa para comulgar como acto de comunidad política entre la aristocracia y los monarcas helenísticos a través de los banquetes y el acto cultural hacia los emperadores romanos podría ser real<sup>1046</sup>.

La liturgia y el ceremonial relativo al espacio privado sin duda es difícil de discernir. Resulta complicado acceder al relativo a las manifestaciones de carácter público, aunque presentan una organización algo más visible. El desarrollo en la esfera doméstica y en la privada en general, se tendrá que adecuar a la realidad propia de estos escenarios, por consiguiente, la libación y el sacrificio de determinados alimentos, objetos, o las oraciones jugarán un papel fundamental.

---

demonstraría el privilegio concedido a Augusto. Así mismo, considera adecuado traducirlo como libación a Octavio, no sobre o en interés de él, secundado por GRADEL, 2002, pp. 207-212. En un suceso parecido, Horacio cita el empleo de una fórmula parecida para sacrificar al Genio de César, *Odas* 4, 5, 32-36: “A César le dedicamos servicios en la comida a título de Dios (*Deum*), ellos te llenan de oraciones, en honor vertimos vino puro de las páteras, combinando su divinidad (*tuum numen*) a la de los Lares, Mommsen considera más propio al *Genius*, y FRASCHETTI, 1990, pp. 234-242, lo interpreta como *Numen* directamente), *al igual que para aquellos de Cástor o el gran Hércules de Grecia se acuerde de ellos*”, recogido por el propio Scheid y anteriormente por MOMMSEN, 1880, pp. 175-186. Una vez más aparece la referencia a la divinidad, la adscripción a los Lares y las referencias a Cástor o Hércules. Dicha Oda, sería anterior a la institución de los *Compitales* y el culto a los Lares de Augusto. La intención de Augusto parece ser la de terminar siendo él mismo adorado como un dios; hay una intencionalidad, al menos a tenor del testimonio de Horacio, frente a la ambigüedad manifiesta de Dión Casio, el cual se refiere tanto a banquetes públicos como privados SCHEID 2008, p. 668. La diferencia conceptual entre ambos espacios y el desarrollo ceremonial puede jugar un papel al respecto, pero no cabe duda del deseo imperial por penetrar en la esfera privada, sirviéndose del aparato religioso doméstico.

<sup>1044</sup> TAYLOR 1979, pp. 256-266.

<sup>1045</sup> TAYLOR 1979, pp. 53-62.

<sup>1046</sup> A este respecto observar el polémico trabajo de MUSTI, 2001 Cfr DONAHUE, 2004, quien se refiere al carácter religioso del banquete romano.

Sin lugar a dudas, a tenor de las referencias que existen gracias a las fuentes escritas, si existiría una vinculación directa entre la libación en los banquetes o actos de carácter privado y la figura del emperador. El propio Dión Casio,<sup>1047</sup> informa que tras conquistar Octaviano Egipto, que para honrar al joven Cesar por a este triunfo, se debía realizar una libación en todos los banquetes ya fueran públicos o privados<sup>1048</sup>. Incluso en los inicios del Imperio en Italia, parece ser que se relacionaría con las ceremonias de los Lares del hogar. Este hecho no es desdeñable, ya que el acto de libar no solo tiene sentido en el ritual religioso romano público, sino que en el contexto privado está muy presente en diferentes actos y vinculado a divinidades o entes del mundo doméstico. Por ejemplo, no solo con Lares, el *penus* y la relación con los Penates, la relación con Manes, también algunas celebraciones de carácter familiar y funerario, etc.; si a todo ello se le añade la importancia por recuperar ritos antiguos y tradicionales por parte del nuevo gobierno y utilizar modelos del ámbito doméstico para su empleo a nivel estatal, tiene sentido que se vinculasen todos estos aspectos<sup>1049</sup>. Sin olvidar por supuesto la influencia del culto al dirigente relacionado sobre todo con la figura de Alejandro o los reyes persas. También existe la mención acerca de cómo Horacio realiza una oda por Augusto durante uno de estos banquetes<sup>1050</sup> o la inclusión como nos indica Ovidio del “Divino César” en las *Caristia*,<sup>1051</sup> fiesta de la familia y, por tanto, otra vez se hace presente la unión entre festividades familiares, un carácter privado y a la vez socializador, con el culto al dirigente; en este caso es a César, pero su divinización

---

<sup>1047</sup> DC. 51, 19.7.

<sup>1048</sup> No solo en relación al vino, sino el empleo del incienso también estará presente en la adoración imperial. Existe un incremento del uso del incienso para las divinidades de manera diaria para el periodo helenístico y romano. NILSSON, 1945, p. 63. Aspecto que contribuirá en el desarrollo del ritual y el ceremonial en el espacio privado. Parece clara la vinculación de los sacrificios imperiales respecto a los sacrificios de las divinidades de modo general. Para el espacio doméstico o privado se utilizarán los elementos y recursos de la religiosidad y su plasmación ritualista. La diferencia con la esfera pública hay que admitirla, sobre todo, en proyección, aunque el significado del ritual pueda ser el mismo y que encierre una adoración hacia el emperador. La celebración de acontecimientos o festividades relacionadas con el emperador, aunque llevadas a otro espacio, por supuesto la importancia del banquete, la utilización de *acerra*, los granos del incienso, las páteras para libaciones, la *supplicatio*, van a estar presentes, así como otros elementos que se nos pueden escapar por el contexto. Por ejemplo así sucede con la mención de Verg. B. 1, 42-44, cuando habla de “aquel joven a quien el humo de mi altar honra doce días al año”, *hic illum vidi iuvenem, Meliboeae, quot annis bis senos cui nostra dies altaria fumant*, refiriéndose a Augusto a través de Títo (personaje literario reflejo de Virgilio). O la descripción realizada de Suetonio de un acto espontáneo de adoración a Augusto, durante un viaje a bordo de un barco que hacía una ruta hasta Alejandría, Suet. Aug. 98, 2, donde se utilizaron aclamaciones tradicionales dentro del contexto ritual: *per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui*. Acerca de las connotaciones culturales de la Alejandría romana FISHWICK 1987-2005, II--1, p. 532.

<sup>1049</sup> La importancia de los Penates en el desarrollo de la adoración al emperador a través de las libaciones puede encontrarse en la propia veneración a los mismos. Los Penates presidían las comidas RADKE, 1981, p. 353, y además recibían una patera llena de vino o bien se arrojaban alimentos al fuego del hogar en su honor Pers. 3, 24, por lo cual las atribuciones próximas y por tanto la vinculación con la figura del emperador, que así mismo estaría entroncado con Genio y Lares, podría desarrollarse a través de un sincretismo difuminado.

<sup>1050</sup> Hor. Carm. 4.5.29.

<sup>1051</sup> Ov. Fast. II.633.

afecta directamente a la evolución posterior del culto imperial. Y no se puede pasar por alto la mención quizás más conocida que corresponde al acto narrado por Petronio en el *Satiricón* durante la fiesta de Trimalción donde el anfitrión brinda en honor al emperador, padre de la patria<sup>1052</sup>, tras ello dos esclavos entran con estatuas de los Lares y las colocan en la mesa vertiendo el propio Trimalción con una pátera algo de vino para sacrificar, además de pasar un busto del propio anfitrión que todos besarán<sup>1053</sup>. Cabe destacar además que a Trimalción se le relaciona con el colegio de los *seviri* de Augusto, compuesto de seis miembros y encargados de organizar el culto al emperador en las colonias itálicas<sup>1054</sup>. Como se observa en este relato, se terminan uniendo tres aspectos: el culto y recuerdo por la figura del emperador, los Lares del dueño del hogar y la propia figura del patrón o anfitrión, todo en un contexto privado, pero de grupal a través del banquete. Incluso en lugares remotos del imperio se desarrolló la práctica del banquete ritual, como atestiguan Plinio y Dión Casio. Aunque es a través de tradiciones propias de la región, alejándose en cierta manera de conductas propiamente grecorromanas, pero sin perder el valor de honra al emperador romano. Así sucedió cuando los magos de Tirídates, procedentes de una embajada de Armenia, al ver a Nerón deciden introducir el banquete ritual de la región, el denominado *Mitrhakana*, el cual además tiene vinculaciones directas con el culto a Mithra. Por tanto entran en conexión elementos de carácter místico que vincularán al emperador y la divinidad, mediante esta forma de honra<sup>1055</sup>.

A nivel literario parece atestiguada la presencia del emperador en los banquetes o celebraciones privadas a través del brindis o la libación. Pero es a nivel arqueológico donde aparecen mayor cantidad de problemas para poder constatarlo, aunque no se puede descartar, al tener de algunas referencias. Ahora bien, quizás la interpretación sobre la libación debe ser dirigida más hacia el Genio del emperador que hacia su propia figura, y separándolo de la mención directa en el recuerdo al dirigente a través de las proclamas. También puede darse otra opción y es que se parta de un recuerdo al Genio del emperador para poder salvar las dificultades que acarrearía la veneración en determinados territorios, entre ellos la propia ciudad de Roma, y con el tiempo se uniformase su desarrollo, llegando incluso a perderse la referencia al Genio y quedando solo la indicación al *imperator*. Esta segunda opción se puede secundar con otro ejemplo próximo, ya que desde el año 7 a.C. durante la realización de los cultos compitales, estarán entroncados con los Genios y Lares del emperador, y poco a poco la palabra *Genius* termina por obviarse. Puede interpretarse dicha acción como una

<sup>1052</sup> En relación a la consideración del emperador como Padre de la Patria y las libaciones en su honor: GRADEL 2002, SLATER, 1996, p. 43.

<sup>1053</sup> Petron. *Sat.* 60, 7-13, *Augusto, patri patriae, feliciter*.

<sup>1054</sup> Petronio menciona la presencia de unos *fascios* con hachas colgados en el marco de una puerta y cuyo extremo inferior terminaba en una especie de espolón de bronce de un navío que incorporaba la siguiente inscripción: “C. POMPEIO TRIMALCHIONI SEVIRO AVGVSTALI CINNAMVS DISPENSATOR” “A Gayo Pompeyo Trimalción, Séviro Augusteo, se lo dedica su tesorero Cinamo”, Petron. *Sat.* 30, 1-3, Traducción de RUBIO FERNÁNDEZ, 1988, p. 53.

<sup>1055</sup> FERNÁNDEZ URIEL, 1992, p. 166.

referencia velada al Genio del emperador, el cual se deja de mencionar y queda interpretado de un modo particular el culto dentro de Italia. Lo que nos daría a entender como una referencia al Genio del emperador, sin mencionarlo, quedando esta interpretación del culto en Italia de manera particular.

Quizás donde mejor se puede contrastar a nivel arqueológico la relación entre la figura imperial y la libación corresponde al epígrafe encontrado en una casa privada de Pompeya. La misma disponía de una zona destinada al culto, a modo de larario, donde presumiblemente se realizarían libaciones a un *Genius*. Desgraciadamente los restos y datos correspondientes se han perdido hace tiempo, teniendo la información por fuentes secundarias, con las dificultades que esto entraña. Boyce<sup>1056</sup> menciona el caso a partir de la información recopilada en persona por Mau<sup>1057</sup>, el cual habría observado un dibujo que escenificaba lo indicado anteriormente<sup>1058</sup>. En el dibujo se recogería la representación de una especie de *Genius Augusti* en una de las paredes junto a otra figura togada, y debajo de la escena se encontraba un *graffito* con la siguiente indicación: *EX S(ENATUS) C (ONSULTO)*<sup>1059</sup>, es decir referente a un decreto senatorial. El problema surge cuando en el estudio posterior se comprueba que la figura del supuesto Genio no parece ser contemporánea con el resto la pintura. Por ello, muchos investigadores de la actualidad han rechazado dicha teoría, principalmente por la pérdida de la pintura, a lo cual se debe añadir la duda acerca de la correcta interpretación de Mau; pues de ser correcta, la escena debería presentar al Genio como el que recibe la libación en oposición a aquel que la realiza en ese espacio habitacional, y no como sucede donde las dos figuras se encuentran mirando en la misma dirección. Por esas razones las interpretaciones posteriores consideran que no se trataría de un Genio sino un sacerdote, ya que aparece togada la figura. Además, al ser comparada con otras pinturas presentes en lararios pompeyanos la representación no concuerda con la idea original. De este modo se trataría de una referencia a un sacrificio para los Genios y los Lares por parte del *paterfamilias*, y no de un sacrificio directamente a la figura del Genio imperial. No obstante está atestigua la representación de Augusto como *Genius Augusti*, con los atributos propios de los Genios romanos, incluyendo la cornucopia<sup>1060</sup>.

Junto a ello está la constatación de un ritual realizado con un animal, cuando el sacrificio con sangre no es algo propio del culto al emperador en este ambiente<sup>1061</sup>.

---

<sup>1056</sup> BOYCE, 1937.

<sup>1057</sup> MAU, 1900.

<sup>1058</sup> GRADEL, 2002, pp. 210- 212.

<sup>1059</sup> *CIL* IV, 5285.

<sup>1060</sup> La existencia de figuras de Augusto con el cuerno de la abundancia en la mano izquierda y la patera en la mano derecha. SCHEID, 2008, p. 670.

<sup>1061</sup> Los sacrificios de animales para el culto imperial público están atestiguados, en el ámbito privado resulta más difícil de determinar, con quizás algún pequeño animal, pero el ritual se realizaría con los objetos habituales. Verg. *B.* 1, 6-8, a través de Títo le indica a Melíbeo que “un dios nos ha deparado esta paz. Porque él para mí un dios siempre ha de ser y tiernos corderos de nuestros rediles a menudo dejarán bañado su altar” *O Meliboe, deus nobis haec otia fecit. namque erit ille mihi semper deus, illius aram saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus*. En este caso parece referirse al altar templario, pero

Principalmente porque se realiza bien después de la carne, o como nos indica Petronio en la mitad aproximada del banquete<sup>1062</sup>. Ahora bien, es posible, como plantea Boyce, que pueda tener relación con los cultos compitales y la relación de éstos con un culto privado al *Genius Augusti*. El mismo podría estar realizado por parte de un *magister vici* el cual lo establecería en su propio jardín y apartado de los demás<sup>1063</sup>. La teoría se reforzaría con la inclusión del término *Senatus Consulto*, que quizás correspondiese con la reorganización los cultos compitales en Roma y la inclusión del *Genius Augusti* en ellos<sup>1064</sup>. Este planteamiento tendría más sentido, permitiendo una interpretación lógica de la representación y encajando primero con un reaprovechamiento de imágenes anteriores del larario, que no es extraño, y en segundo lugar con la política de reformas religiosas del periodo augusteo. En cualquier caso, la pérdida de la imagen original, plantea dificultades para plantear una hipótesis correcta<sup>1065</sup>.

Por desgracia no tenemos referencias de otros lararios donde se haga constancia de dicho decreto, además de que resulta difícil encontrar lararios con representaciones pictóricas de varios *Genii*, reconocidos, a la vez<sup>1066</sup>. Precisamente por este motivo han existido interpretaciones diversas por parte de investigadores sobre el significado de los *Genii* aparecidos. Algunos autores han considerado que todas las representaciones pictóricas de Genios aparecidas en Pompeya corresponderían al emperador, dejando las representaciones escultóricas, principalmente de bronce, para referirse al *Genius* del *paterfamilias*<sup>1067</sup>. También existen planteamientos opuestos, que consideran que las esculturas de bronce establecidas en lararios, principalmente en atrios y peristilos, responden a representaciones de divinidades oficiales, dejando los lararios pictóricos, y en principio, ubicados en lugares más “privados”, son pertenecientes a divinidades de carácter más personal<sup>1068</sup>. Planteamientos alternativos han seguido la idea de que los Genios establecidos en lararios asociados a cocinas serían del *paterfamilias*, mientras que otros ubicados en zonas principales de la casa serían identificados con el *Genius*

---

demuestra la existencia de sacrificios de animales al emperador, no así pudiendo constatarse la presencia privada o doméstica. Los corderos son un sacrificio de gente modesta, aunque tampoco clase baja FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 531.

<sup>1062</sup> Entremedias del banquete parece más propia la libación, como se indicó en relación a los planteamientos de SCHEID, 2008.

<sup>1063</sup> Sobre la relación de los *vici* y el culto imperial consultar en TARPIN, 2002.

<sup>1064</sup> Para profundizar en los cultos compitales y como obra de referencia, consultar la obra de SPINOZZOLA, 1953 Cfr. GRADEL, 2002, p. 212.

<sup>1065</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1, pp. 375-376, considera que no hay señal alguna de la presencia de Lares en las dos pinturas, pero si se demuestra la admisión del Genio del emperador en el culto doméstico. Junto a la referencia de Horacio donde denomina al *genius augusti* como *tuum numen*, o el pasaje en *Ep.* 2, 1. 15 donde indica: *praesenti tibi maturos largimur honores iurandasque tuum per numen ponimus aras*.

<sup>1066</sup> Sobre otro caso concreto encontrado por BOYCE, 1937, p.83, n° 410.

<sup>1067</sup> SCHÄFER, 1993, pp.445-446.

<sup>1068</sup> ADAMO-MUSCETTOLA, 1984, pp.9-10. Se opone a este planteamiento PÉREZ RUIZ, 2015, p. 94, siguiendo las referencias arqueológicas sobre los lararios pictóricos y las estatuillas de bronce recogidas por BOYCE, 1937, pues no muestran separaciones significativas.

*Augusti*<sup>1069</sup>. Aunque no existen evidencias al respecto que puedan asegurar esta teoría. Resulta difícil establecer diferencias entre unos Genios y otros, pero investigadores como Hänlein-Schäfer, han considerado la posibilidad de que la vestimenta que lleva el *Genius* representado, es decir, la toga praetexta, respondiese al *Genius Augusti*, pues es se trata de una prenda oficial empleada por el emperador, asumiendo, al mismo tiempo, la teoría de que el *paterfamilias* solo hubiera podido llevarla si era un magistrado<sup>1070</sup>. No obstante, lo habitual suele ser que la imagen iconográfica para representar al Genio recoge rasgos de aquel que oficia el culto<sup>1071</sup>. Sin olvidarnos de que ese tipo de toga aparece ya anteriormente a la reforma de Augusto en otras localidades<sup>1072</sup>.

Pese a todo, la existencia de pinturas donde aparezcan Genios o figuras relacionadas sacrificando sí está atestiguado para otros casos. Por ejemplo, con las imágenes aparecidas en la llamada sala del Genio de Clos de la Lombardía, Narbona, y documentadas para la primera mitad del s. III<sup>1073</sup>. Se encuentran dentro de un conjunto de arquitecturas policromadas formando una monumentalización. Dentro de la *aedicula* central, en forma de ábside, se muestran precisamente estos personajes, por una parte, un Genio con traje heroico celebrando una libación con una pátera, además de presentar una cornucopia, y junto a él otra imagen, en este caso una victoria alada elevando un escudo. Se enmarcan en un conjunto sacralizante, por la posición y la dimensión de las figuras. Están frente a la puerta de entrada para mostrarse de manera clara al visitante. Los atributos clásicos del Genio que aparece, aparte de una muestra de romanidad, también lleva consigo los símbolos de abundancia, como la cornucopia que está junto a él y de la cual emergen diferentes rostros. Por su parte, la figura de la victoria, unida al Genio, se interpreta como símbolo de lealtad al emperador, el cual es garante de la paz y la prosperidad, siguiendo modelos del periodo Severo<sup>1074</sup>.

Dichas imágenes se encuentran introducidas en un espacio simulando el establecimiento de estatuas de culto en la *cella* de un templo, lo cual demuestra el sentido cultural y la importancia dada al lugar. Así mismo, la presencia de divinidades olímpicas como Apolo y Juno, a través de dos bustos secundarían la vinculación a la adoración imperial, que se amplía con la aparición en una de las partes laterales de un soldado vestido con armadura y otro personaje indeterminado sosteniendo un papiro, interpretado como homenaje al *Princeps* por las autoridades civiles y militares. El conjunto arquitectónico se complementa con otras iconografías reforzando el carácter triunfal<sup>1075</sup>.

---

<sup>1069</sup> GIACOBELLO, 2008, p.79 Cfr PÉREZ RUIZ, 2015, p. 94.

<sup>1070</sup> HÄNLEIN-SCHÄFER, 1996, pp. 87-90. Desarrolla un planteamiento que ha creado gran controversia en la investigación actual, siendo rechazada en su mayoría.

<sup>1071</sup> TYBOUT, 1996, p.371.

<sup>1072</sup> Por ejemplo en Delos como recoge BULARD, 1926, Lám XIX. Al respecto también en PÉREZ RUIZ, 2015, p. 95.

<sup>1073</sup> SABRIÉ; SABRIÉ; SOLIER, 1987, pp.58-104.

<sup>1074</sup> Acerca de los modelos establecidos RYBERG, 1955.

<sup>1075</sup> SABRIÉ; SABRIÉ 1999, p. 62.

Así mismo, la decoración que simularía ser de plata para el *clipeus* que blande la Victoria, y de oro para la figura del centro el oro, muestran el valor de ambos elementos respecto al ámbito privado y las figuras imperiales. También ha querido vincularse con la tradición de época trajana donde se extendió dicha práctica, y donde al emperador se le tributó el título de *optimus*, por sus virtudes, concediéndole un escudo de plata dedicado a sus victorias militares, manteniendo dicho símbolo el prestigio en siglos posteriores<sup>1076</sup>.

La suma de elementos, tanto arquitectónicos como escultóricos y decorativos, dotan al lugar de una pretensión de impacto y comunicación. Al encontrarse dicho espacio al final de la casa, permitía un contraste para el asistente, observando la habitación según se aproximase y evocaría la grandeza del imperio y el recuerdo a una Edad de Oro<sup>1077</sup>. Por tanto, en este espacio privado se conjugan los elementos de veneración al emperador y proyección de su propio estatus. El propietario, que pudo ocupar algún cargo dentro del organigrama del culto imperial, aunque no se puede atestiguar de manera fidedigna, recoge en su espacio personal y doméstico un fervor religioso y político importante. Con ello se demuestra que las manifestaciones dirigidas al emperador pueden responder a otros aspectos y mostrarse en un plano diferente, aunque involucrando a otros individuos.

La existencia de banquetes de carácter privado dedicados a determinadas divinidades no debe de extrañar en el mundo romano. Por ejemplo, en Palmira parece existir la celebración de los mismos dentro de algunos templos, con un acceso restringido a un grupo reducido de asistentes. A este respecto parece ser que eran celebrados en honor a la divinidad tutelar del templo o bien los sacerdotes responsables de los mismos podían establecer un banquete a una divinidad diferente a la cual se dedicaba el recinto. De hecho han aparecido teselas dentro de los espacios culturales que indican un empleo de las mismas como “entradas” para esa celebración tan exclusiva<sup>1078</sup>. Si dichos recintos son utilizados para banquetes destinados a otras divinidades, puede ocurrir que algunos estén vinculados con la veneración al emperador e incluso se extendían a *collegia* o asociaciones, ya que utilizan prácticas parecidas. También hay una serie de donaciones dentro de los *collegia*, para las celebraciones privadas dentro de los mismos. Gracias a los inventarios de ofrendas del *collegium* de Ostia, se sabe de la presencia de mesas, bancos, taburetes, candelabros y varios utensilios de cocina, evidentemente con intención de un banquete privado. Seguramente relacionado con aniversarios imperiales oficiales o con aniversarios de miembros del club<sup>1079</sup>.

Las ofrendas y libaciones al emperador se van a mantener durante largo tiempo. De modo tardío tenemos la referencia del ofrecimiento por parte senatorial de ofrendas de

---

<sup>1076</sup> *Ibidem*.

<sup>1077</sup> SABRIÉ; SABRIÉ, 1999, pp.237-286.

<sup>1078</sup> RAJA, 2015, pp. 165- 186.

<sup>1079</sup> AE1940 en relación a la lista de donaciones. Sobre las celebraciones privadas ver FISHWICK, 1987-2005, II-1, *Apéndice I I, The Augustales and the Imperial Cult*, p. 613.



incienso y vino en el Senado, para celebrar la proclamación de Heliogábalo. Tras un gran dibujo, el emperador vestido como un sacerdote sacrificará también al Sol de Emesa<sup>1080</sup>. Incluso existe el uso prolongado de dichas prácticas destinadas a Constantino y sus sucesores, quienes recibirán también estas muestras de adoración<sup>1081</sup>. Estas manifestaciones tardías irían acompañadas así mismo de postraciones, lo que plantea la cuestión de que, además de realizar la *proskynesis* frente al emperador, al producirse ante la *imago* imperial, implicaron un añadido en el protocolo imperial a esta veneración. Es decir, el emperador entendido como divinidad o como ser extraordinario, recibe en persona o a través de un *simulacrum* esa adoración, lo cual demuestra la importancia de tales actos a nivel privado, y no solo de manera tardía sino tiempo atrás<sup>1082</sup>.

Por tanto se contempla como la antigua forma de *supplicatio*, y añaden a la adoración el postramiento, inclinando la cabeza ante la imagen cultual y en muchos de los casos besando las manos y los pies<sup>1083</sup>. Pero la *proskynesis* se encuentra extendida dentro del espacio militar, la misma se realizaba a la imagen de Caracalla dentro del *aedes principiorum* junto a los estandartes<sup>1084</sup>. O el propio Vegetio afirmó que las *imagines imperatorum* eran veneradas<sup>1085</sup>.

De este modo, disponemos de presencia de cultos vinculados a los emperadores romanos a través de diferentes vertientes: por una parte, celebraciones rituales domésticas relacionadas con banquetes o fiestas de carácter privado. Por otro lado, asimilación de divinidades de carácter doméstico con elementos imperiales. También la adoración al emperador, aproximándolo a las ofrendas de los clientes y los patrones, calcando los modelos entre estado y *domus*, así como patrón y cliente. Además, la existencia atestiguada de bustos, objetos, etc., en espacios privados con la representación de los emperadores, que podían responder a un acto espontáneo, debido a cuestiones meramente políticas interesadas o veneración religiosa que supere las meras honras, y también por medidas políticas obligadas orientadas a una intervención estatal en los espacios privados dentro de las medidas religiosas. Todo este conjunto de actividades conforma el desarrollo del culto imperial a escala privada, la cual se complementa con la articulación territorial, a niveles urbano y rural, a pequeña y gran escala; así como una articulación temporal con la adecuación del calendario a la vida del dirigente romano.

El emperador estará presente dentro del espacio privado, atestiguando una religiosidad con sus fundamentos propios y donde la veneración no responde solo a unos fines políticos, sino también personales. Será un elemento aglutinador a distintas escalas y

---

<sup>1080</sup> Hdn. 5,5, 6.

<sup>1081</sup> BIDEZ; WINKELMANN, 1972, p.28.

<sup>1082</sup> FISHWICK 1987-2005, II-1, p.534.

<sup>1083</sup> MARQUARDT, 1885, ed. 1889-1890, pp. 188, nota 48.

<sup>1084</sup> Hdn.4, 4, 5.

<sup>1085</sup> Veg. 2,6. Cfr HA, *Max. et Balb.* 1 7, 2 ; *Maxim. Duo* 24 , 2.

necesidades, desde un aspecto socializador, pasando por una creencia popular buscando el favor del ser extraordinario para su ayuda, hasta llegar al apoderamiento de espacios concretos por parte del sistema. El dirigente romano formará parte de la vida de la sociedad, estando presente no sólo en un espacio público, sino también privado.

## 4. CULTO IMPERIAL: EL EMPERADOR Y LA ORGANIZACIÓN FÍSICO-TEMPORAL DEL MUNDO ROMANO

*“Porque los hombres, conforme al respeto que tienen a su honor, se dirigen a él, le reverencian con templos y sacrificios en islas y continentes, organizados en ciudades y pueblos, respondiendo a la grandeza de su virtud y a los beneficios recibidos de él.”*

NICOLÁS DE DAMASCO, Vida de Augusto<sup>1086</sup>

Nicolás de Damasco describe el culto del emperador para Oriente, pero su exhortación resulta perfectamente extensible para los demás lugares del Imperio, tanto en las honras públicas como en las privadas. Es precisamente con la expansión del poder imperial, que la imagen del emperador se desarrolla a lo largo de todos los espacios posibles. En el siguiente capítulo se ahondará, desde la difícil delimitación de espacios, en cómo desde la perspectiva doméstica el emperador desarrolla su poder en otros lugares privados, pero no solamente reducidos al hogar, integrándose en un nivel social y cívico.

El mundo privado y el público, se entremezclan con el dirigente romano acaparando cualquier apartado, incluso el tiempo se adecua a su vida y el estado romano se convierte en un paralelo vital respecto al monarca. El emperador marca el tiempo, su magnificencia y su veneración alcanzan niveles profundos, pasando de las honras públicas a reflexiones desde la intimidad por particulares y agrupaciones.

### 4.1. EL EMPERADOR Y LA IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN

El nuevo sistema estará envuelto en la figura imperial, que, sustentada en la divinidad del emperador, generó el culto imperial. El mismo, se entroncó con la religión romana tanto en los cultos tradicionales como en otros procedentes de fuera. Al mismo tiempo, la expansión del culto y su actividad se desarrollaron, como se ha podido contemplar en el capítulo anterior, tanto en su vertiente pública como en la privada. Desde la perspectiva pública se sustenta principalmente a nivel físico en lugares de culto que recibirán diferentes nombres<sup>1087</sup>. Pero lo importante no es reducir a un espacio de culto las manifestaciones de adoración al emperador, sino precisamente la gran diversidad de los mismos, lo cual demuestra la trascendencia que tuvo<sup>1088</sup>. Por tanto, es reflejo de la gran heterogeneidad existente al respecto y la profundidad que presentó. Hubo aspectos

<sup>1086</sup> Nic. Dam. Vit. Caes. = FGH 90 F 125. Traducción de GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, p.18.

<sup>1087</sup> Para construcciones MAYER, 1998 Cfr con estatuas en BOSCHUNG, 2002.

<sup>1088</sup> KLAUCK, 1995, pp.17-74, GRADEL, 2002.

esenciales dentro del desarrollo espacial, sobre todo a nivel estructural, con una arquitectura variada, las diferentes ubicaciones que pudo presentar y el acompañamiento de elementos epigráficos, o artísticos, como pinturas, estatuas, o materiales no perdurables, junto a la iconografía variada plasmada a través de estas; lo cual dificulta el estudio y la contextualización, sobre todo a nivel arqueológico, que debe acompañarse en la medida de lo posible con la literatura, teniendo en cuenta las dificultades interpretativas que ello supone, así como otras fuentes, como la numismática, paleográfica, etc.<sup>1089</sup>

Gracias a las leyes sabemos la organización aproximada en este contexto. De hecho, la evidencia para Oriente es bastante clara. Pese a la variedad de los medios a través de los cuales el culto imperial se expande, hay algunos rasgos comunes en su establecimiento. Junto a la organización física se complementa una temporal a través del calendario, como está atestiguado en el nuevo calendario juliano en el 9 a.C.<sup>1090</sup> el cual fijaba las *Caisaria* de las ciudades importantes de los *conventus provincia*, con ejemplares incompletos de los decretos en *Apameia*, *Eumeneia*, *Dorylaion*, *Maonia* o *Priene*, aunque solamente del *Caesareum* de este último tenemos datos. La información la tenemos completada para la extensión del territorio en *Res Gestae* o en el *Edictum de Pretiis* Diocleciano<sup>1091</sup>.

Así se demuestra una gran difusión del culto imperial y, la distribución a lo largo del territorio romano, tanto para la parte oriental como la para la occidental, que no se alejaría demasiado en los aspectos generales. Por supuesto, las divisiones particulares en cada región y territorio van a influir en el propio asentamiento y consolidación. Los honores para los miembros de la familia imperial están documentados en muchas de las ciudades, donde se encuentran copias de leyes, como sucede con los honores dedicados a Germánico y Druso<sup>1092</sup>. En Hispania se documentan las copias del senadoconsulto sobre Cneo Pisón<sup>1093</sup>. Las diferentes ciudades van a competir por mostrar la fidelidad al César y al poder imperial, sobrepasando *a priori* sus obligaciones. Desde el asentamiento peticionario de Tarraco hasta los honores recibidos por Augusto en Mithlene, Pérgamo, Accio, Masalia, Antioquía..., la expansión del culto imperial es reveladora.

Los diferentes recintos que se desarrollan en época julio-claudia, responderán a iniciativas públicas, pero también privadas. No solamente van a encontrarse

---

<sup>1089</sup> MAYER, 1998, p. 65.

<sup>1090</sup> La importancia del calendario en el mundo romano, para época imperial pero también antes en FRASCHETTI, 2005, pp. 9-122. Anterior a César en VACCAI, 1927, así como MICHELS, 1967. El cambio con Augusto en GAGÉ, 1977, donde trata "Le calendrier d'Auguste". A nivel evolutivo a lo largo de toda la historia de Roma en RÜPKE, 2011b:

<sup>1091</sup> PRICE, 1984, pp 249-274 con un catálogo de templos y altares en Asia, que contiene 156 referencias sobre la extensión de los tipos de espacios relacionados con los emperadores. Además, GASPERINI, 1977, pp. 69-70 y HÄNLEIN-SCHÄFER, 1985, pp. 180-185.

<sup>1092</sup> FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 66.

<sup>1093</sup> CABALLOS; ECK; FERNÁNDEZ, 1996.

manifestaciones en espacios comunes, sino que la expansión se introduce en los hogares. La dificultad se encuentra en discernir los espacios, algo ya apuntado en apartados anteriores. Junto a las señales de adoración imperial en recintos domésticos, se encontraron otras también en privados, pero en espacios diferentes que difuminan la delgada línea entre espacios<sup>1094</sup>.

La presencia de personalidades extraordinarias, que dada su importancia van a sobrepasar las honras meramente adulativas, estuvieron presentes a lo largo de toda la historia. Tal es el nivel que alcanzan que en muchos de los casos van a ser adoradas y veneradas en ambos espacios. Luciano de Samosata habla de la gran popularidad de Demonacte, tal que “cuando entra en un espacio público, los magistrados le ceden su asiento, y cuando era anciano, entraba y cenaba en todas las casas de los atenienses sin ningún problema y, la familia consideraba el hecho como si fuera la epifanía de un dios. Cuando las panaderas lo veían venir, todas trataban de propiciarlo dándole su pan, y quien conseguía que se lo llevara, creía que eso le daría buena suerte. Hasta los niños, llamándole padre, le ofrecían frutos. Se dice que cuando es mayor y ya ve la muerte próxima, se abstiene de todo alimento para morir”. Del mismo modo al tratar con alguien sobre el entierro de Demonacte, este le indica que sería inexistente y que si no cree que es vergonzoso “ofrecer su cuerpo a modo de alimento de los animales, a lo que dice que cree más bien que es mejor que, tras haber servido a tantos en vida, también sirva a otros en la muerte. Se dice que los atenienses lo entierran de manera pública, guardan luto mucho tiempo y hasta coronan la piedra en la que solía sentarse a descansar, pues consideraban que era un lugar sagrado<sup>1095</sup>”.

Ante tal referencia, parece asumible que la figura del emperador corriese la misma suerte desde una perspectiva más metafórica. En este caso, la divinidad imperial y su posición privilegiada le establecieron en todos los sitios del sistema, llegando a entrar en las propias casas. La expansión del dirigente se va a producir a través de diversos medios y, para poder llegar al espacio privado o salir del mismo, tuvo que traspasar escenarios intermedios.

---

<sup>1094</sup> La importancia de la religión pública como elemento integrador de la sociedad romana es indiscutible, pero al mismo tiempo no podemos renunciar a la función cívica que tiene también la privada al respecto: RODRÍGUEZ, 2010, pp. 141-176.

<sup>1095</sup> Luc. *Dem.* 64-67: *στάσεως δέ ποτε Ἀθήνησι γενομένης εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ φανεῖς μόνον σιωπᾶν ἐποίησεν αὐτούς· ὁ δὲ ἰδὼν ἥδη μετεγνωκότας οὐδὲν εἰπὼν καὶ αὐτὸς ἀπηλλάγη. ὅτε δὲ συνῆκεν οὐκέθ' οἷός τε ὢν αὐτῷ ἐπικουρεῖν, εἰπὼν πρὸς τοὺς παρόντας τὸν ἐναγώνιον τῶν κηρύκων πόδα λήγει μὲν ἀγὼν τῶν καλλίστων / ἄθλων ταμίας, καιρὸς δὲ καλεῖ / μηκέτι μέλλειν, καὶ πάντων ἀποσχόμενος ἀπῆλθεν τοῦ βίου φαιδρὸς καὶ οἷος ἀεὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἐφαίνετο. ὀλίγον δὲ πρὸ τῆς τελευτῆς ἐρομένον τινός, Περὶ ταφῆς τί κελεύεις; μὴ πολυπραγμονεῖτε, ἔφη· ἡ γὰρ ὁδμή με θάψει. φαμένου δὲ ἐκείνου, Τί οὖν; οὐκ αἰσχρὸν ὀρνέοις καὶ κυσὶ βορὰν προτεθῆναι τηλικούτου ἀνδρός σῶμα; καὶ μὴν οὐδὲν ἄτοπον, ἔφη, τοῦτο, εἰ μέλλω καὶ ἀποθανὼν ζῶοις τισὶ χρήσιμος ἔσεσθαι. οἱ μέντοι Ἀθηναῖοι καὶ ἔθαψαν αὐτὸν δημοσίᾳ μεγαλοπρεπῶς καὶ ἐπὶ πολὺ ἐπένθησαν, καὶ τὸν θᾶκον τὸν λίθινον, ἐφ' οὗ εἰσώθει ὅποτε κάμνοι ἀναπαύεσθαι, προσεκύκλουν καὶ ἐστεφάνουν ἐς τιμὴν τοῦ ἀνδρός, ἡγοῦμενοι ἱερὸν εἶναι καὶ τὸν λίθον, ἐφ' οὗ ἐκαθέζετο. ἐπὶ μὲν γὰρ τὴν ἐκφορὰν οὐκ ἔστιν ὅστις οὐκ ἀπῆντησεν, καὶ μάλιστα τῶν φιλοσόφων οὗτοι μέντοι ὑποδύντες ἐκόμιζον αὐτὸν ἄχρι πρὸς τὸν τάφον. ταῦτα ὀλίγα πάννυ ἐκ πολλῶν ἀπεμνημόνευσα, καὶ ἔστιν ἀπὸ τούτων τοῖς ἀναγινώσκουσι λογιζέσθαι ὁποῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐγένετο. Traducción de ESPINOSA, 1996, pp. 144-145.*

Para establecerse en estos espacios, así como su asentamiento en la esfera privada, partió de elementos existentes dentro de la religión romana, con la cual se entronca el emperador, pero perteneciente a la vertiente doméstica. Así como muchas de las entidades divinas que circulan por el espacio doméstico, que también tienen una manifestación fuera de él, la figura del emperador se instala en otros lugares, que no tienen que ser públicos directamente, sino que estando dentro de un círculo reducido de gente y con poca visibilidad, se pudiera interactuar.

De esta manera la figura del emperador romano, con la mediación de la religión doméstica, se expande llevando consigo el propio poder imperial e integrando para la causa romana diferentes grupos poblacionales, principalmente vinculados con esclavos o libertos. Pero no se puede tampoco renunciar a la importancia de las élites en la configuración. Junto a las divinidades domésticas, se añaden otros dioses de ámbito estatal con presencia documentada en la esfera privada, pero que jugarán un papel destacado en relación al emperador y el poder romano.

Este asentamiento espacial se acompañará de una adecuación territorial, pues la organización tanto imperial como municipal o local tuvo mucho que ver con la adoración imperial, como observaremos. No solo a nivel urbano, sino también rural. La expansión a diferentes escenarios vendrá ayudada de toda una serie de asociaciones, no solo vinculadas directamente al culto al emperador, sino también a algunos tipos de sacerdocios, así como asociaciones de diversa índole como *collegia*, *cultores*... Estos partieron de su naturaleza originaria, en estrecha relación con miembros destacados de la comunidad dentro del proceso de entremado clientelar. Al surgir el nuevo patrón del estado, el *Princeps*, este mismo ocupará una posición al respecto de ellos.

El fenómeno irá en paralelo tanto para la parte occidental<sup>1096</sup> del Imperio como para la Oriental<sup>1097</sup>, pero respondiendo a las ambigüedades y características propias de cada una de estas regiones. Entre otras razones porque el nuevo sistema no fue ajeno por completo a asentarse sobre bases ya existentes<sup>1098</sup>, además del desarrollo a través del culto a la persona del emperador, que irá de modo paralelo para la esfera pública y la privada<sup>1099</sup>.

Del mismo modo el culto imperial<sup>1100</sup>, entendido como el conjunto de rituales heterogéneos de los cuales se sirven los poderes estatales y el emperador dentro de la propia religión, plantea una dificultad añadida en este aspecto, ya que al producirse su establecimiento en medios hasta entonces alejados de la esfera de influencia de los dirigentes romanos, se reformularon muchos conceptos para adaptarlos. Pero no se trata

---

<sup>1096</sup> Para la expansión en general en Occidente FISHWICK, 1987-2005.

<sup>1097</sup> Respecto a la parte oriental PRICE, 1984.

<sup>1098</sup> HIDALGO DE LA VEGA, 1998 en relación a la teoría monárquica y culto al emperador

<sup>1099</sup> El culto imperial y la importancia de la religión en su desarrollo mediante GORDON, 2001.

<sup>1100</sup> Desde lo político en NOCK, 1934, pp. 481-489 Cfr con la perspectiva más social de HOPKINS, 1978.

de una religión ajena o nueva, pues forma parte de la ya existente, eso sí, con nuevos predicamentos<sup>1101</sup>. También terminará siendo fuertemente influida por corrientes místicas<sup>1102</sup> y orientales<sup>1103</sup>, que se entremezclarán con la veneración al emperador, otorgando al propio culto de una mayor dimensión, complejidad y peso.

Dentro del proceso de asimilación a los nuevos espacios ocupacionales es importante la acumulación de cargos, entre los que destacaron los de carácter religioso y donde Augusto, en este caso como primer emperador, pudo readaptar y remodelar aspectos de la religión romana para establecer el culto a su persona. Además del *imperium*, que presentaba atribuciones militares y la continuidad de honores que tenían los procónsules en las provincias orientales, a las que se sumaría Egipto<sup>1104</sup> tomada como territorio privado del *Princeps* y su particular consideración del dirigente tan útil para la ideología imperial. Se trata de una selección muy cuidada.

De cada parte asimila algunos elementos, y de cada cargo adquiere mayor cuota de poder, concentrando en torno a su persona miles de aspectos. Lo que implicará un crecimiento de sus potestades y junto a ellas de su propia presencia. El cambio de escenario produjo una presentación nueva y remodelada, pero envuelta en una religiosidad antigua<sup>1105</sup>. Mientras fomenta la renovación y recuperación de cultos tradicionales, donde destacan entidades domésticas, al mismo tiempo se vinculó a ellas de manera más o menos directa, lo que le permitió adentrarse en este espacio. Entre las divinidades tradicionales romanas que hemos analizado en el anterior capítulo nos encontramos con los Penates<sup>1106</sup> y los Lares<sup>1107</sup>, además del fuego de Vesta (que pronto vincularía a la rama femenina de su familia) y, estableció el paralelo estado-*domus*. Todos ellos con un carácter propiamente doméstico, en origen, pero establecidos a nivel estatal como protectores públicos. Y junto a los mismos la existencia de un Genio público, el *Genius Populi Romani*.

En este contexto, Augusto empleó su aparato propagandístico, y mediante la renovación de algunos de estos cultos tradicionales, consiguió vincular su propia figura y la de su familia con estas divinidades ancestrales<sup>1108</sup>. De esta manera, relaciona los *Genii*<sup>1109</sup> y

---

<sup>1101</sup> La continuidad en la religión romana LIEBESCHUETZ, 1979.

<sup>1102</sup> Los misterios en la construcción del marco ideológico en el imperio en ALVAR, 2001, pp. 71-83 Cfr con TURCAN, 1996.

<sup>1103</sup> BENDRISS, 2008 sobre cultos en la religión romana Cfr CUMONT, 1929 y las religiones orientales

<sup>1104</sup> GRENIER, 1989 sobre títulos de emperadores en Egipto.

<sup>1105</sup> Sobre la *restauratio augusta* y la recuperación de viejos valores en RÜPKE, 2007, pp. 71-78, SHOTTER, 2005, pp.8-55.

<sup>1106</sup> Para profundizar más en el origen de los Penates ver DUBOURDIEU, 1989, p. 118.

<sup>1107</sup> Acerca de los Lares en HANO, 1986, pp.2333-2381.

<sup>1108</sup> BELTRÃO, 2006, pp.146-147.

<sup>1109</sup> CID LÓPEZ, 1994, pp. 145-157. Sobre el *Genius Augusti* y de manera más general KUNCKEL, 1974.

Lares de las encrucijadas con el emperador, los hace *Augusti*. También aparece el *Genius Caesaris*, el Genio del emperador vivo<sup>1110</sup>.

De este modo tan simbólico establece la vinculación entre la figura imperial y la sociedad romana, además de suponer una relación ideal con el carácter sobrehumano del emperador<sup>1111</sup>. Y por extensión le permitirá realizar una organización territorial a nivel estatal, urbano<sup>1112</sup> (gracias al desarrollo de los *cultores privatorum* y los *colegia*) y rural<sup>1113</sup>, gracias a revitalizar los cultos compitales vinculándolos a la figura imperial, que también influirán en el espacio urbano. Es a través de la realización de los rituales para la adoración del Genio de Augusto y a la vez la celebración de la ubicuidad espiritual del *Princeps* que se proyectan ambos conceptos<sup>1114</sup>. Las consagraciones no solo se produjeron en Roma, sino también en los diferentes *vici*. A los rituales les acompañaron ofrendas, los regalos traídos por las poblaciones y, por extensión, la vinculación del Genio del emperador a sus Lares domésticos. Estos intercambios y, la plasmación a través de la esfera doméstica, calcaban conductas clientelares, al presentar compromisos y promesas cada persona al *Princeps*. Estas prácticas desde Roma se extendieron a Italia y con posterioridad a las provincias, con adaptaciones.

Las vinculaciones imperiales en el espacio privado, tuvieron las adscripciones con *Genius* o al *Numen* relacionadas con el emperador<sup>1115</sup>. Pero por supuesto no va a ser un caso único en el Oeste, ya que en el Este también estuvo muy extendido y en ambos casos relacionado sobre todo con esclavos y libertos<sup>1116</sup>. Del mismo modo, se establecieron uniones sincretizadas con los Lares en los cruces de caminos. Las relaciones se deben encajar en la situación interna de estos grupos sociales, los cuales encontrarían referentes en la *domus* y el *paterfamilias*.

Del mismo modo, junto a las divinidades de carácter doméstico, entidades y algunos dioses generales, fueron a la par toda una serie de abstracciones ligadas al emperador, la emperatriz o la familia imperial<sup>1117</sup>. Las cuales no sólo repercutieron en el ámbito público, sino también en espacios más difusos y en el ambiente privado. Así mismo, el

---

<sup>1110</sup> FISHWICK, 1969, pp. 356-367 para el *Genius* y *Numen*.

<sup>1111</sup> FERNÁNDEZ URIEL, 1994, pp. 159-173 y la divinización del *Princeps* en época de Nerón

<sup>1112</sup> SANTERO SANTURINO, 1983, pp.111-125 para *cultores Augusti*

<sup>1113</sup> Para compitales HÄNLEIN-SCHÄFER 1996, pp. 73-98 Cfr HOLLAND, 1937, pp. 428.

<sup>1114</sup> BAYET, 1984, p. 197.

<sup>1115</sup> Sobre la importancia del *Genius Augusti* en el desarrollo del culto imperial y por tanto del poder del emperador, en CASANOVA DA SILVA, 2012, pp.24-55.

<sup>1116</sup> La importancia de los libertos y esclavos imperiales es manifiesta a lo largo de la historia imperial: WEAVER 1972. Un ejemplo de la vinculación entre emperadores y esclavos se encuentra en Occidente: GONZÁLEZ ROMÁN, 2003, pp. 349-361. Los esclavos para solicitar ayuda imperial se tiraban a los pies de las estatuas imperiales GONZÁLEZ ROMÁN, 2003, p. 359.

<sup>1117</sup> El gran impulso que tuvieron los epítetos *augusta*, *augusti*, en Italia, principalmente en GREGORI, 2009, pp. 307-330. Así mismo respect a la consideración de la “divinidad augusta” como referente propio del culto imperial en PANCIERA, 2003, pp. 215-239.



culto a los *divi* tuvo una expansión entre las asociaciones que parten de una naturaleza privada, para organizarse a nivel grupal.

Estas asociaciones se establecieron de modo paralelo a los sacerdocios de carácter oficial de los emperadores y, responden a iniciativas particulares que desarrollaron los vínculos con los dirigentes romanos, los cuales van a fomentar su expansión. Además existen agrupaciones de las cuales tampoco tenemos gran cantidad de datos, pero pueden formar parte de las manifestaciones culturales al emperador. En muchos de los casos la información se infiere de la terminología que emplean. Este es el caso de los llamados *Prothytes*, quienes serían unos oficiales del culto. Su existencia la encontramos en *Sebastos*, *Pedneliso*, Lesbos, en *Adada* o incluso en Nicea<sup>1118</sup>. El nombre como indica Price, indicaría prioridad, debido al prefijo *pro-*, es decir el derecho al primer sacrificio o localización, seguramente frente a las imágenes<sup>1119</sup>.

Este tipo de oficiales no podemos vincularlos directamente con el culto privado al emperador, por razones de colocación y radio de acción. Pero sí demuestran las dificultades para poder estudiar y categorizar absolutamente todos los grupos o miembros que formaron parte de las prácticas destinadas al culto a los emperadores. Algunos deben analizarse desde el ámbito público, estando reglados, mientras que otros se harán desde una iniciativa privada, promovida por los propios emperadores y por otros individuos, pero que llevarían sus actividades desde otra perspectiva y actuación.

Por tanto, estas manifestaciones del culto imperial muestran cómo la figura del emperador se introduce en cualquier nivel de la sociedad, siendo un apoderamiento del espacio físico, tanto público como privado<sup>1120</sup>. Gracias al entroncamiento con cultos tanto arcaicos como más recientes y a la vinculación con elementos particulares de la religiosidad doméstica (lograda en parte gracias a la política religiosa promovida por el propio Princeps y su gobierno), facilitó al dirigente la visibilidad necesaria y al mismo tiempo la articulación territorial. De tal manera que por un lado permitió organizar la sociedad urbana a través de una adoración de carácter corporativo, centrada principalmente en los denominados *cultores privatorum* o los *colegia*<sup>1121</sup> y, por otro lado, organizó la sociedad de carácter rural a través de la utilización de los cultos compitales<sup>1122</sup>, vinculado al Genio imperial con su presencia en altares de carácter patronal<sup>1123</sup> en *domus*. Todo ello se encuentra complementado con el desarrollo de festividades, el fomento de oráculos, templos y otra serie de elementos<sup>1124</sup>. Para finalizar de integrar esta formación, habría otra de carácter más provincial que sería

<sup>1118</sup> BCH 24, 1900, 386 N° 41 Cfr ROBERT, 1960b, p.324, n° 4= Op. Min. Sel. II, 840, n°4.

<sup>1119</sup> CASABONA, 1966, pp. 103-108, HABICHT, 1970, Alt. v. Perg. VIII. 3, 142 n. I y PRICE, 1980, p. 32.

<sup>1120</sup> Espacios de culto doméstico en ORR, 1978, pp. 1557-1591 Cfr CORRALES AGUILAR, 2002, pp. 263-274.

<sup>1121</sup> Completo estudio sobre cultores en SANTERO SANTURINO, 1983.

<sup>1122</sup> Para los compitales SPINOZZOLA, 1953 Cfr HÄNLEIN-SCHÄFER, 1996, pp. 73-98 y HOLLAND, 1937, p. 428.

<sup>1123</sup> De manera general BICKERMAN, 1973.

<sup>1124</sup> Para el caso de Hispania BASSANI, 2005.

particular en cada territorio e inherente al proceso del culto imperial, comprendiendo la heterogeneidad del mismo.

Con esta pretensión se produjo la futura evolución del fenómeno, el cual se desarrollaría de manera indistinta entre las manifestaciones públicas, y las privadas, y cada una respondiendo a necesidades y cuestiones diferentes, pero encontrando una misma realidad, la adoración al emperador. Así mismo, el carácter cívico *a priori* de una frente a la otra, se rompe al comprobar como desde el escenario que implicaría la privacidad se expande a un ambiente de mayor calado.

## 4.2. EL PAPEL DEL *GENIUS* DEL EMPERADOR EN LA EXPANSIÓN CULTUAL

El inicio del proceso expansionista, respecto a las manifestaciones domésticas, debe partir de la propia veneración al Genio del emperador y las consecuencias derivadas de esta misma veneración. En este caso, los *Genii* o su equivalente femenino en las emperatrices, *Iunones*, como deidades personales se asemejaron a las cabezas estatales del imperio<sup>1125</sup>. La elección del Genio, precisamente con uno de sus significados vinculado a persona, junto al antecedente helenístico del *Agathos Daimon*, implica una intencionalidad sujeta a adaptar la figura del emperador en un espacio muy diferente al acostumbrado<sup>1126</sup>. A esta interpretación se le suma la concepción como espíritu guardian, relacionado con referencias dinásticas, vínculos con el *paterfamilias* y el desarrollo dentro de la *domus*<sup>1127</sup>, que favorece la interpretación y asunción del emperador respecto a estas ideas<sup>1128</sup>.

La asimilación no solo se plantea a nivel ideológico, sino también con la plasmación artística, ya que los *Genii* presentes en los lararios imperiales evolucionaron presentando una imagen con toga, velo, la cornucopia y la pátera; que presentará algunas similitudes con imágenes imperiales donde el emperador aparece iconográficamente representado pero a nivel estatal. Si a esta connotación simbólica añadimos la presencia en los lararios de la serpiente<sup>1129</sup>, simbolizando al Genio del *paterfamilias*<sup>1130</sup> y la presentación del propio emperador como *pater patriae*, muestra una adecuación estatal a referencias domésticas donde la unión de elementos parece clara.

---

<sup>1125</sup> ORR 1978, pp. 1570-1571.

<sup>1126</sup> Se mencionó en capítulos anteriores referencias al *Genius*: Cens. *De Die Natali*, 3,1-5, Liv. 21,62, Petronio y el carismático Trimalción en Sat. 21, Mart. *Epigr.* 1,12, 9-12 o Minucio Félix *Octavius* 29,5.

<sup>1127</sup> GRADEL, 2002, pp. 372-373 sobre las prácticas domésticas, por familia y esclavos al Genio del *paterfamilias*.

<sup>1128</sup> WISSOWA, 1912, p.175, ORR, 1972, pp. 45-49, KUNCKEL, 1974, SCHILLING, 1979, p.416 o GRADEL, 2002, pp. 36-44.

<sup>1129</sup> Liv, 26, 19.7, Gell. *NA.* 6.1, 3, Suet. *Iul.* 94,4, Verg. *Aen.* 5,95.

<sup>1130</sup> En altares domésticos la presencia del Genio del cabeza de familia, FRÖHLICH, 1991, pp. 111-120, GRADEL, 2002, pp.38-44.

Respecto a la copia de modelos, no solamente afecta a los Genios. Hay un proceso general de asimilación. Por ejemplo, en Grecia se representa a Nerón como Zeus y también la figura de una sacerdotisa, *capite velata*, obra de un artista ateniente. En el *Metroon* se establece una estatua de gran tamaño, *loricata*, con las asimilaciones Neronianas, la cual un año mas tarde es remodelada con la cara de Tito. En el mismo edificio, que presenta un repunte en época Flavia, se encuentra una estatua sin cabeza, atribuída a *Statilia Messalina*, tercera mujer de Nerón, que originariamente era *capite velata* y, presentaba una patera en la mano derecha, así como un cuerno de la abundancia en la izquierda. Todas estas figuras formarían parte de un conjunto de estatuas externas en el recinto del *Metroon*<sup>1131</sup>.

Así mismo en Eleusis se encontraba otra estatua de Claudio, remodelada pasando a ser de Nerón, quien se muestra representado con toga, *capite velata* y el brazo derecho en posición de realizar un sacrificio. Junto a ella fue encontrada una copia femenina, que es identificada con una emperatriz vestida como Deméter, en el interior de un edificio que podría ser un gimnasio, a las afueras del peribolo, enfrente de una torre circular perteneciente a la ampliación de la muralla datada en el s. IV a.C. El complejo, encuadrado en un próstilo tetrástilo, se articulaba en torno a un peristilo central muy alargado y en los lados había muchos espacios pequeños contiguos. Dos habitaciones de mayor tamaño y enmarcadas por dos columnas *in antis* interrumpen el centro este edificio<sup>1132</sup>. Se llegó a considerar como un posible lugar de reunión por parte de una asociación cultural, bien mitraica<sup>1133</sup> o, de modo mas general, una sala de reuniones<sup>1134</sup>.

Por tanto, en cualquier escenario relacionado con el culto al emperador hay una configuración simbólica de las esculturas con rasgos próximos a los Genios, así como elementos sacerdotales, pero con el acto del sacrificio como trasfondo. Es un elemento que traspasa cualquier esfera y se asienta.

El papel del Genio del *Princeps* jugará una función fundamental desde el punto de vista del culto estatal, que se fomentará en la dinastía julio-claudia y, recuperará el impulso durante el periodo Flavio, sobre todo con Domiciano, aunque desarrollado desde Vespasiano. De manera gradual se incorporará el *Genius* al culto julio-claudio, sobre todo con Calígula y Nerón, donde se muestran vinculaciones iconográficas importantes<sup>1135</sup>.

El inicio se establece, como no podía ser de otro modo, con Augusto, quien tras la reorganización de los *compita*, decidió acompañarlos con los *Lares Augusti*<sup>1136</sup>. Esta

---

<sup>1131</sup> LO MONACO, 2008, p. 49.

<sup>1132</sup> AA 1927, 349.

<sup>1133</sup> BCH 51, 1927, 472, AJA 32, 1928, 400.

<sup>1134</sup> LO MONACO, 2008, pp. 57-58 hace referencia al término *Versammlungsraum*, pero confirma que recientemente se ha interpretado como un “agora” o como un lugar de culto imperial, un posible *Sebasteion*.

<sup>1135</sup> SUESS, 2011, pp. 48-50.

<sup>1136</sup> TAYLOR, 1931, pp.184-195, GRADEL, 2002, pp. 116-128.

asimilación provocó la identificación, de ahí en adelante, de estos protectores en relación a la propia *domus* de Augusto y, así mismo, del emperador como protector omnipresente en todos los puntos del territorio romano<sup>1137</sup>.

Aparte de las vinculaciones directas al emperador, el culto con la asimilación del Genio y los Lares ofreció una pretensión dinástica<sup>1138</sup>. Además se sacrificó al Genio del emperador durante su aniversario, siguiendo las prácticas domésticas de sacrificar al Genio del *paterfamilias* durante dicha celebración<sup>1139</sup>.

Testimonios arqueológicos en algunos lararios pompeyanos atestiguan la presencia de *Genii* con vinculaciones imperiales. De hecho, algunos de estos seres presentan rasgos personalizados donde se identifican directamente con emperadores. Así sucedió con la supuesta representación de Nerón en la casa VI,15,23 de Pompeya, o un caso de *Genius* también vinculado a la figura neroniana en la *Casa dei Vettii*<sup>1140</sup>. Por su parte se relacionó a Claudio con un *Genius* presente en un larario de la casa VII, 11, 11-14<sup>1141</sup>. Todos ellos recogidos en lararios pictóricos curiosamente. Además hay referencias a otros Genios vinculados con personajes anónimos que podría indicar todavía un paralelismo entre el *Genius Augusti* y el *Genius* del *paterfamilias*, manteniéndose ambos<sup>1142</sup>.

Siguiendo la estela de manifestaciones que demostrarían la vinculación entre Genios y emperadores, se descubrieron en *Puteoli* dos casos, datados en época de Calígula y Claudio, donde se observan dos jóvenes con rasgos julianos con *toga capite velato*, cornucopia y pátera. Ambos se atribuyeron a estatuas de los *Genii* de los *Princeps* llevando el traje sacerdotal. Por tanto, puede contemplarse la asociación directa<sup>1143</sup>.

Se ha planteado la posibilidad, por parte de la historiografía, de que las muestras privadas al emperador encerrasen solamente una veneración espontánea o, al menos, alejada del rigorismo y promoción presente en la perspectiva pública. Ahora bien, además de las referencias en páginas previas del establecimiento de la *Lex Maiestatis* o

---

<sup>1137</sup> Ov. *Fasti* 5, 143-146, habla de la representación de los Lares y el Genio con Augusto por toda Roma. Cfr *Laribus Augustis G[enii] Caesarum sacr[um]* CIL 6. 445, CIL 6.449, 451, 452, 30958, AE, 1971, 33, AE, 1971, 34; y la referencia de *Genius* y *Princeps* en CIL 6.30960, 30961; SUESS, 2011, p. 52.

<sup>1138</sup> Liparia presenta una inscripción dedicada a los *Genii Caesarum*, AE, 1989 ,346 a.

<sup>1139</sup> D.C. *Hist. Rom.* 51.19.2, 54.8.5, 55.6.6 Cfr GRADEL, 2002, pp. 128-132 quien considera la práctica injustificada, ya que durante las *Compitalia* no se incluyen referencias a esta festividad, ni de ningún miembro familiar, a partir de los archivos de los arvaes. La introducción pudo ser en época de Nerón (se indica la celebración de su “cumpleaños” en CFA 24-6-11 o por Calígula, D.C. *Hist. Rom.* 54, 4.4, aunque la primera referencia es de Drusilla, CFA 16-1-8, SUESS, 2011, pp.53-54. Indica que se pudo incrementar en época de Calígula, y que tras el retorno de Germania habría juegos dedicados a los dioses y al *Genius* del emperador, *Persius Satura* 6.48. Sin lugar a dudas, es una práctica continuada posteriormente, ya que Galba, Otón y Vitelio, están recogidos por los Arvaes. CFA 40[1-7].I:24-34, 35-40, 41-45, 58-62, 63-67, 68-71, 72-76, 81-84, 84-88, II: 1-5, 1013, 15-18.

<sup>1140</sup> Ambos casos recogidos por MAU, 1898, p. 53.

<sup>1141</sup> MAU, 1898, p.53. BOYCE, 1937, p.69.

<sup>1142</sup> BOYCE, 1937, p.102, FRÖHLICH, 1991, p.33. n.154. Cfr PÉREZ RUÍZ, 2015, p. 95.

<sup>1143</sup> KUNCKEL, 1974, p. 27, SUESS, 2011, p. 59.

de la libación al Genio de Octavio tras *Actium*, existen otras reglamentaciones que sancionaban el rechazo a la celebración de estas prácticas. Así sucede en la referencia recogida por Suetonio donde se condenaba a muerte a quien no jurase por el Genio de Calígula, así como a *Salus* adscrita respecto a su caballo. Es cierto que puede plantear una exageración, pero demuestra la existencia de regulaciones para el establecimiento o control de estas prácticas<sup>1144</sup>.

Creemos o no a Suetonio, sí presenta una serie de cuestiones interesantes, pues recoge las vinculaciones del Genio imperial con otras divinidades o abstracciones que suelen estar junto al poder imperial en las manifestaciones cultuales. En este caso *Salus*, que desarrolló un peso importante sobre todo en relación a presentar al emperador como salvador y asegurador del bienestar de sus habitantes, así como la muestra del regente con atribuciones taumáticas.

La presencia de *salus* es documentada en varios casos. Junto a los mencionados, tenemos otros como los recogidos por los arvaes en relación a los *vota* por la salud de los emperadores, así como la salvación del mismo y, por extensión, el bienestar del Estado. En estos casos es habitual pedir por la buena salud del dirigente, que no le suceda nada, ya que si él se encuentra bien, el Imperio por homología también lo estará<sup>1145</sup>. Este tipo de inscripciones estatales se extendieron en favor de todos los gobernantes, desde el propio Augusto, pasando por Calígula o hasta Marco Aurelio, por ejemplo<sup>1146</sup>.

Durante el reinado de Galba, la *Salus Augusti* adscrita, se relacionó con la propia persona del emperador en vida. Coincidió con la posterior restitución de Domiciano de los sacrificios por parte de los arvaes hacia el Genio de Augusto. Precisamente con Domiciano hay un fomento de la figura del *Genius* y es, en este periodo, cuando el poder conceptual relativo a su divinidad, de manera oficial, se incrementó respecto a los emperadores anteriores, potenciando la imagen imperial y el propio culto al *genius*, al cual se le entonaban himnos y plegarias. Este desarrollo se debe aglutinar dentro del fomento por parte de Domiciano de la idea de *pignus imperii* o la promesa sagrada del imperio, cuya interpretación correspondía a que el futuro del propio estado dependerá de su propia persona, con carácter divino<sup>1147</sup>. Así mismo, se debe sumar la consideración del emperador como *dominus et deus*, lo que demuestra que el fomento tanto de su imagen personal adscrita al Genio como a la *Salus*, así como la suma de la idea de adecuación Estado-emperador y la de Estado-*domus* (con el gobernante romano como referente), tienen mucho que ver en el desarrollo y el fomento de las manifestaciones cultuales con vínculos a nivel privado, tanto física como interpretativamente. Todos estos elementos se van a encontrar en el desarrollo palacial,

<sup>1144</sup> Suet. *Gaius*, 27, 3; 55,3 Cfr D.C. *Hist. Rom.* LIX. 14.7.

<sup>1145</sup> MORALEE, 2004, pp. 24–27.

<sup>1146</sup> MAYER, 2009, p. 99, en relación a las inscripciones, presentes en los Arvaes, dedicadas a Marco Aurelio, Augusto (en sus *RG* 9), cita un tipo de inscripción habitual (*ex cuius incolumitate omnium salus constat*) presente en HENZEN, 1874, p. 114.

<sup>1147</sup> CHARLESWORTH, 1936, p.128, sobre *Pignus Imperii*, Tac. *Hist.* 3.72.1.

donde tanto el hogar de Vesta, como los Penates, o Jupiter Capitolino, así como las vinculaciones con la *Domus Augusta* (retomando la tradición julio-claudia), y manifiestan una intencionalidad interpretativa<sup>1148</sup>.

Resulta importante la referencia epigráfica donde aparece la figura del Genio imperial. La misma, hallada en Pompeya y datada en el 39 d.C., es recogida en la denominada Tabla Sulpicia. Su interés reside en que aparece junto a la referencia del *Numen*, así como las indicaciones de *Optimum Maximum*<sup>1149</sup>. De tal manera que se demuestra la importancia cultural del mismo, la relación conceptual con el *Numen*, así como los vínculos a nivel estatal con la divinidad principal del panteón, con las atribuciones a nivel teológico y de teoría del Estado, donde el emperador es referente en la tierra como Júpiter lo es en los cielos. El Genio imperial está reforzando la identidad y el propio poder del emperador.

Pero el potencial máximo se alcanzó con su conversión en culto estatal a través de los *compita*, dejando de lado su carácter únicamente privado con una apertura hacia otros escenarios. Durante el reinado de Claudio, las muestras de referencias a los Genios, atestiguarían, la apertura a un culto globalizado. Por ejemplo, en el conocido Friso del *Vicomagistri* se representan cuatro figuras, que algunos investigadores han vinculado al *Genius* del príncipe, así como al *Divus Augustus* y a la *Diva Augusta*. Así mismo habría otra figura, la cual no se ha terminado de identificar pese a los números estudios al respecto. En la propia escena, las cuatro personas que aparecen también se han vinculado a los príncipes imperiales, quienes estarían participando en algún ritual de los *sodales augustales*, en honor a los *divi* y a la *gens*. Este aspecto implicaría una vinculación directa de las deidades imperiales a nivel doméstico y el propio culto a los *divi*, quienes de manera deificada reciben el acto ritual. Otras interpretaciones plantean la posibilidad de dos Lares, un *Genius* y otra figura sin dilucidar<sup>1150</sup>.

Con Nerón el culto está presente, no solamente hacia los emperadores, pues también hay una constatación importante de *Iunones*, tanto a Popea, como a Claudia y a Mesalina con posterioridad, incluso vinculaciones entre la madre del emperador y diferentes divinidades, donde los arvaes juegan un papel importante<sup>1151</sup>. Precisamente es en su reinado cuando la representación iconográfica del *Genius* se modifica respecto a los gobiernos anteriores, donde se muestran imágenes más tradicionales, como en el caso de *Puteoli* de Calígula y Claudio. Ahora se documentan imágenes de un joven

---

<sup>1148</sup> MAYER, 1998, pp.278-279.

<sup>1149</sup> *Optu/mum Max(imum) et numen divi Aug(usti) et Geni/um C(ai) Caesaris Augusti. Tabulae Pompeianae Sulpiciorum* 68=AE, 1973, 138, SUESS, 2011, p. 55.

<sup>1150</sup> GRADEL, 2002, pp. 162-187 considera que son referencias al *Genius* del *Princeps* Claudio y los *divi*, RYBERG, 1955, pp. 75-80 que corresponde a los *principes*, los *divi* y la *gens*. SUESS, 2011, pp. 56-57, muestra los distintos planteamientos y considera la manifestación de un culto estatal vinculado al Genio de Claudio.

<sup>1151</sup> *CFA* 29.II:1-21, 30cd.I:22-30, 30cef.I:1-11; la importancia de los arvaes en la expansión del culto imperial en SUESS, 2011, pp. 17-34.

semi-desnudo con un manto alrededor de la cintura, con cornucopia y pátera, y estarán presentes en diferentes zonas del imperio<sup>1152</sup>.

La modificación del propio Genio del pueblo romano, hace plantear a Gradel que fuera sustituido en época neroniana por la del *Princeps* reinante, el cual acabará representando a su vez a Roma. Cabe la posibilidad de que la presencia de ese Genio estuviera también presente dentro de los hogares romanos, aunque por cuestiones interpretativas resulta difícil dar una respuesta sólida<sup>1153</sup>.

Durante el gobierno de Domiciano, efectivamente parece atestiguar un peso considerable de la figura del *Genius* relacionado con el *Princeps*. En algunos casos se ha pretendido demostrar la importancia de los *Genii* en época de Nerón y Domiciano por el carácter autocrático. Además, la ausencia, *a priori*, en otros gobiernos de las referencias a los *Genius* de los emperadores, dentro del panteón de deidades o en las actas de los arvaes respecto a otros periodos, no implicaría la ausencia del culto, aunque sí quizás la mayor promoción a través de determinados espacios. Es decir, se nos escapa la posibilidad de la presencia, en una esfera privada, de los Genios de los emperadores donde los cuales estuvieran presentes si no a través de figuras físicas, sí a través de pinturas murales o representados en vinculación con otros elementos propios del espacio doméstico y que actualmente no podemos comprender<sup>1154</sup>.

Hay que tener en cuenta que los gobiernos tanto de Nerón como de Domiciano, no son precisamente bien contemplados por la historiografía clásica, además las informaciones de las fuentes se encaminan en muchos casos por esa línea. Pese a todo, algunos autores han pretendido alabar a emperadores que aparentemente realizaron un gran gobierno y, son vistos como “buenos emperadores”, mediante el ataque a determinadas prácticas por parte de Nerón o Domiciano, entre otros. Así sucede con Plinio, quien en su panegírico a Trajano le elogia por no permitir que se le ensalzara mediante su *Genius*, sino que las honras las recibiese Júpiter, no como hizo Domiciano<sup>1155</sup>.

---

<sup>1152</sup> En Roma y *Lugdunum* aparecieron dos bronce al *Genius* del 64 y el 66 d.C. respectivamente. SUESS, 2011, p. 59.

<sup>1153</sup> GRADEL, 2002, pp.188-189. A juicio personal, el planteamiento de Gradel puede ser algo osado, no obstante el cambio iconográfico está atestiguado, aunque la vinculación con el Genio del príncipe ya estará establecida con anterioridad, sin la necesidad del cambio físico. La dificultad es saber hasta que grado puede encontrarse introducido en los hogares o como dentro del espacio privado la veneración al emperador sigue el cauce para escenarios intermedios.

<sup>1154</sup> SUESS, 2011, pp. 60-62, plantea la posibilidad de la promoción a partir de la autocracia, respecto a la opinión de GRADEL, 2002, pp. 189-191, de la ausencia bajo otros gobiernos de las referencias.

<sup>1155</sup> Plin. *Paneg.* 52,6, GRADEL, 2002, p. 192, sugiera la evidencia de la promoción, pero la realidad es que tras el 81, no hay datos en los arvaes sobre el Genio a su figura, aunque en registros epigráficos si aparece CIL 6.449. Incluso la desaparición en las fuentes arvaes de referencias durante Trajano, no impiden que en los *compita* se mantengan. SUESS, 2011, pp. 62-66. Este hecho demuestra precisamente lo mencionado anteriormente, y es que la no presencia en determinados espacios o fuentes no implica su absoluta desaparición, siendo compatible con la presencia en otros espacios. Por desgracia la falta de datos para los hogares romanos, no nos permite saber si ocurre un proceso parecido, aunque los archivos no informen sobre ello.

Aunque no aparezcan datos para el reinado de Trajano respecto al desarrollo de su Genio, así como Plinio indica la renuncia a su promoción, la ausencia de su presencia en altares y las *Compitalia* no es secundada<sup>1156</sup>. Lo mismo sucede para los emperadores Vespasiano y Tito, ya que sí se encuentran referencias a *Genii* de los dirigentes. Así sucede en unas pinturas aparecidas en Roma en el 79 d.C. aunque exista una ausencia en los archivos arvaes.<sup>1157</sup>

Practicamente desde el gobierno de Augusto, hay una continuidad de las vinculaciones del emperador con Genios o con Lares, lo cual demuestra la intencionalidad de los gobernantes por mantener los lazos y la significación ideológica que supuso. Por tanto el peso del fenómeno cultural relacionado con el Genio imperial durante determinados gobiernos está demostrada en mayor o menor peso. Esto es debido a que la propaganda de cada gobierno y las intenciones de fomentar determinadas ideas, también juegan en la evolución establecida.

Ahora bien, es aceptable considerar que, en un gobierno con una mayor pretensión de control, el culto al *Genius* se expandiese ya fuera de modo promocionado o no, sin que el aumento tenga que verse secundado por determinadas fuentes. Así pudo suceder en relación a la política aplicada por Domiciano, y el desarrollo de las medidas encaminadas a un mayor control, que derivó en el conflicto con el Senado y, la denominación (tan elocuente) de *dominus*, que fué acompañada de su consideración como dios. Gradel considera que la imposición se establece de un modo opresivo, presentándose el *Princeps* como maestro sobre el pueblo y con reminiscencias propias de las costumbres privadas donde los libertos dedicaban epígrafes a sus señores<sup>1158</sup>. Las actuaciones privadas que promovieron la adoración al Genio de un individuo están documentadas a partir de las actuaciones clientelares y, por consiguiente, desarrolladas principalmente por las clases serviles. Hasta este punto podemos estar de acuerdo, incluso secundarlo con la promoción de los Lares y el Genio imperial que realizan libertos y esclavos imperiales. Pero rechazar que las mismas sean cultivadas por las élites, ya que sería ofensivo para un ciudadano, debe plantear matizaciones. Es verdad que el sacrificio al Genio del patrono lo realizan clientes, pero no siempre son miembros de la clase baja, además de que los datos referidos al culto imperial muestran la presencia de élites en cargos sacerdotales o por iniciativas privadas, en las cuales no solo se debía venerar al emperador, sino también a su Genio. Junto a ello están los banquetes y libaciones, en los cuales habría miembros destacados<sup>1159</sup>.

---

<sup>1156</sup> Trajano vinculado con Lares en la epigrafía *CIL* 6.451.

<sup>1157</sup> SPINAZZOLA, 1953, pp. 161-185, figs. 213-217, BAKKER, 1994, p. 127, nº 18-19.

<sup>1158</sup> GRADEL, 2002, pp. 372.

<sup>1159</sup> En relación a Domiciano, el cual como *Dominus et Deus* del mundo romano consideraba este espacio territorial y político como una gran *Domus*, y se establece la alegoría desarrollada por Mart. *epigram.* 1.70, en la misma habla de un viaje a casa de Proculo (en realidad sería a Domiciano) en el Palatino donde realizó una *salutatio* por la mañana a su patrón. Durante el camino describe el paso por el templo de Castor, el de Vesta, el transito por la Vía Sacra, refiriéndose a gran cantidad de imágenes del emperador. Pasando por otros monumentos incluido el Arco de Tito, en un orden similar al que encaminaba a la residencia de Domiciano, para finalmente realizar la libación. MCFAYDEN, 1915, p.132



No se puede negar el rechazo a estas prácticas por parte de muchos autores, como el caso de Cicerón, quien considera que ser cliente o patrocinado por algún individuo es tan amargo como la muerte<sup>1160</sup>. Pese a las quejas de Cicerón, cuando el *Princeps* se establece como cabeza estatal, los pasos sucesivos a nivel de hechos, así como de ideología, le convierten en el protector de toda la nación. Por lo tanto, la concepción clientelar para el desarrollo imperial se extiende a todos los niveles y, las actuaciones culturales, sea a su Genio o a su propia figura, ya encierran una actitud de sometimiento al emperador. Junto a ello, resulta factible que se produjese la adaptación a nivel privado de las manifestaciones de adoración al emperador, ya fuesen por cuestiones de veneración religiosa o por pura cuestión de posicionamiento social y de prestigio, no siendo excluidas ambas. Lo cual no debe hacernos considerar que se desarrollasen por grupos sociales inferiores solamente.

Del mismo modo, no se puede aceptar que el culto imperial bajo Augusto respondiese al desarrollo del culto al Genio solo como una alternativa a su veneración personal, simplemente por su limitación en los compita. Es cierto que los magistrados encargados eran principalmente libertos. Pero la existencia de estatuas o de las propias libaciones dedicadas al emperador en espacios privados<sup>1161</sup>, rompen con la consideración de este hecho<sup>1162</sup>. Con ello no se niega la existencia de la posibilidad del peso de esclavos y libertos en el desarrollo cultural al emperador, principalmente en relación a su Genio. De hecho, seguramente fuese así, entre otras razones por la procedencia de los mismos, que además les llevará a adaptarse dentro del organigrama social estatal (esa gran *domus*), de manera muy clara en la administración y, serán los grandes impulsores de los *collegia* y asociaciones diversas relacionadas con los emperadores. Ambas consideraciones son compatibles y, reducir toda la sociedad romana a élites frente a esclavos/libertos, deja fuera del tablero religioso romano a una inmensa cantidad de gente diversa, que también actuaron motivadas por sus propios intereses y reflexiones<sup>1163</sup>.

---

Cfr GEYSEN, 1999, pp. 718-738. Una interpretación más que factible es la descripción de la libación al emperador en el tránsito por la ciudad, copiando el modelo de cualquier cliente cuando transitaba por la casa de su patrón, de modo que Roma, como gran *domus*, y la *Domus Flavia* como meta, equivaldrían al desarrollo cultural privado.

<sup>1160</sup> Cic. *Off.* 2.20.69.

<sup>1161</sup> Relacionado con las libaciones y las élites puede encontrarse la famosa *Copa Boscoreale* la cual copiaría en su relieve quizás un panel del *Ara Pacis*, con Roma coronada como *Genius Populi Romani* y se empleó para uso privado. Similar a uno de los relieves de la Cancillería (citado en líneas más abajo) copiado en un relieve local de *Anacapri* o en dos gemas del s. IV d.C. Por tanto, muchos elementos iconográficos se nos escapan, no obstante parecen muestran de representatividad mas que un culto, pero desde luego está vinculado a grupos de élite. Sobre la copa KUTTNER, 1995, p. 20; respecto al relieve MAGI, 1954-1955, pp. 309-313 y BIEBER, 1945, pp. 22-34. Fig. 2 cit. SUESS, 2011, pp. 87-88.

<sup>1162</sup> GRADEL, 2002, p. 118, SUESS, 2011, pp.67-68.

<sup>1163</sup> No se puede considerar que al desarrollarse a nivel privado y doméstico el culto, implicase la renuncia a la publicidad o explicación y por consiguiente las clases altas estuvieran fuera del juego, como plantea SUESS, 2011, pp. 69-70. Ya que si se utiliza el simil de GRADEL, 2002, p.36 de las dedicaciones a individuos fallecidos por familiares y amigos del mismo estatus, quienes le recuerdan.

Por consiguiente, mas que una alternativa al culto directo a la persona del emperador, será un complemento. Aunque si se debe aceptar, como plantea Gradel, que supusiera una interpretación para institucionalizarse dentro de la *domus*, principalmente en gobiernos donde el peso del emperador fue mayor. Incluso como recuerdo de consolidación dinástica, lo cual demuestra sus atribuciones recogidas del escenario privado. El *Genius* si fue por consiguiente una fuente para formular el poder imperial<sup>1164</sup>.

También sirvió como consecuencia para la expansión del culto imperial, al conjugar la figura imperial y el propio estado. Hecho secundado por la arqueología, ya que encontramos una serie de relieves escultóricos donde se muestran las vinculaciones entre el *Genius* del *Princeps* y la propia Roma. Es el caso del relieve del Triunfo presente en el Arco de Tito y, los conocidos relieves de la Cancillería (A y B). En los mismos, el Genio del emperador incluye la relación con el *Genius populi romani* y el *Genius senatus*<sup>1165</sup>.

Junto al Genio del emperador, consolidado y unido al estatal, estará la adoración a los *divi*, la cual es fundamental como componente dinástico, ya que va a jugar un papel central dentro del desarrollo de las deidades que reciben sacrificio entre los arvaes. Permitirá que la figura del *Princeps*, protegida por este grupo, consolidase su posición y además la prolongase al recargar su carácter dinástico<sup>1166</sup>, principalmente durante la primera dinastía del imperio; rompiéndose esta tendencia con los Flavios, quienes emplearán la figura de los emperadores divinizados aunque con pretensiones diferentes, cuya intencionalidad será la de asentar el poder imperial también envolviéndolo de componentes teológicos<sup>1167</sup>. Pese a salir del espacio cultural de los arvaes la dinastía Flavia se presentó en conjunto, incluso desarrollando templos destinados a todos los miembros, dando un empuje a la propia *domus*. Por tanto, observamos que la proyección dada por los Flavios, donde Domiciano se presenta como *dominus et deus*, tiene una proliferación en la exposición de la propia familia imperial, y una relación con el asentamiento del *Genius*. Este hecho demuestra una pretensión por emplear elementos ideológicos traídos de la esfera privada y doméstica para la cohesión del imperio y la proyección del líder romano.

---

Precisamente el desarrollo en el ámbito privado de muchas manifestaciones corresponderán a un intento por las élites de parecerse a la familia imperial. LO MONACO, 2011, pp. 335-340. El espacio privado también responde a un lugar para promocionarse o explicar mediante actos determinadas actuaciones. Ahora bien, las actuaciones de veneración a los antepasados fueron ejercidas por todos, incluida la élite, se pueden extrapolar a la veneración imperial como vinos respecto a bustos o estatuillas en *sacraria* o *lararia*.

<sup>1164</sup> COX, 2005, pp.251-270.

<sup>1165</sup> Sobre los mismos TOYNBEE, 1957, pp. 6-7; BÉRANGER, 1964, KUNCKEL, 1974, pp. 40-41, SUESS, 2011, pp. 70-86.

<sup>1166</sup> Una referencia de particularidad en el intento de implantación dinástica al inicio del Imperio en: RODDAZ, 2005, pp. 401-412.

<sup>1167</sup> SUESS, 2011, pp. 95-137.

### 4.3. LA ORGANIZACIÓN TERRITORIAL A TRAVÉS DEL CULTO IMPERIAL

La configuración de los aspectos inherentes al culto imperial no responde solamente a elementos teológicos. Su plasmación también se debe a la expansión del mismo a lo largo del territorio imperial, ante lo cual los emperadores se sirvieron del culto y sus manifestaciones, tanto en el espacio público como en el privado, para asentar el poder imperial. En el caso de la expansión y consolidación romana, se empleó la divinidad del emperador y las actividades cultuales desde los espacios públicos, lo que tradicionalmente se denomina como culto imperial, que irán acompañadas de las muestras privadas, las cuales no corresponderán única y exclusivamente con la esfera doméstica.

Ya se ha dedicado un largo espacio en este trabajo para dilucidar la separación de esferas y la relación entre ambas, donde existe un gran espacio difuminado, por lo tanto no se ahondará en ello. No obstante, nos serviremos de esas reflexiones para desarrollar los planteamientos considerados.

De hecho, los emperadores consideraron la multiplicación de sus atributos y referencias estableciendo algunas semejanzas con divinidades de diversos tipos, no solo a nivel público, sino también mediante la religión doméstica o principalmente expandida en la esfera privada. Al mismo tiempo se permitió a nivel provincial, principalmente, el desarrollo de representaciones a ellos y a los miembros de su familia mediante una iniciativa privada y oficial o bien, fomentada desde el propio poder central. La influencia de las actividades de individuos particulares también tuvo una importancia básica en el desarrollo imperial, sobre todo en los intereses generados por las élites<sup>1168</sup>.

De tal modo que, a partir de la religiosidad privada y doméstica, el emperador se servirá de las mismas y su idiosincrasia para expandirse hacia espacios más amplios. Los cuales van a seguir manteniendo elementos de privacidad, pero a una escala más abierta. Al respecto hay que mencionar las asociaciones y *collegia* que tendrán un fuerte peso en la expansión de culto al emperador, aunque con unas reglas diferentes a las manifestaciones públicas.

A través de asociaciones o agrupaciones como los arvaes, *sodalitates* o diversidad de *collegia*, se produjo el fomento y crecimiento de los diferentes espacios sagrados<sup>1169</sup>.

---

<sup>1168</sup> GORDON, 2011, p. 40; sobre el papel de las imágenes imperiales en PEKÁRY, 1985. Acerca del problema de la contextualización cuando se debe diferenciar entre tipos de retratos, oficiales, privados, desarrollados por instituciones, particulares...FEJFER, 1988, pp.288–304.

<sup>1169</sup> Sobre los recintos sagrados y la decoración que los envolvieron, el trabajo de BOLLMANN, 1998, además de MARCATTILI, 2005, pp.216-219.

Cada uno dedicado a una función difusa y difícil de determinar todavía actualmente, pero destinados al fomento y al culto de los emperadores deificados<sup>1170</sup>.

Por tanto, de manera paralela al proceso de constitución de espacios de veneración a partir de los templos oficiales, en muchos casos relacionados con la diosa Roma o determinada divinidad, se construyeron otros pequeños altares o lugares para la acción cultural contruidos o cuidados por ciudadanos, libertos o incluso esclavos. Este procedimiento evolucionó con la propia concepción respecto a la adoración imperial, tanto a los *divi*, como también a los emperadores en vida<sup>1171</sup>. El propio Tácito indicaba que las adoraciones realizadas en favor de Augusto estaban presentes en todos los hogares de Roma<sup>1172</sup>. Aunque tenemos pocas referencias al respecto, sí existieron un número elevado de los denominados *cultores*, que formados precisamente por esclavos o libertos en su mayoría, estaban dedicados a adorar a un dios o grupo de dioses. La mención empleada por Tácito es acompañada por *cultores augusti*, que aparentemente estarían dentro de los hogares, aunque normalmente en el contexto de las inscripciones aparecidas en la esfera privada suelen referirse a dedicaciones individuales o colectivas al Genio del emperador o de sus Lares<sup>1173</sup>. De todos modos, tenemos por ejemplo las referencias de un altar privado a los cultores “*larum eius*”, así como a un colegio de los Lares de *Marcellinus* (*Collegium larum Marcellini*), o una placa donada por un padre y su hijo con el título *larum suorum cultoribus*<sup>1174</sup>. La existencia de estos grupos se ha relacionado por tanto con esclavos, quienes en origen venerarían a las divinidades domésticas en sus hogares y, posteriormente, pasarían a formar parte de agrupaciones para un culto de mayor relevancia<sup>1175</sup>.

El propio origen de las asociaciones estaría en el 14 a.C. cuando se decide restablecer las funciones de muchas de las mismas para controlarlas. Además, siete años después se producirá la reorganización municipal de Roma, donde Augusto organizará cada *vicus* junto a su Genio, así como sus Lares. Lo cual plantea un esquema ordenado de control<sup>1176</sup>. Este ordenamiento efectivamente repercutirá en los *cultores augusti* o

---

<sup>1170</sup> La presencia de augustales dentro de un contexto bien conocido como es la sociedad pompeyana en PETERSEN, 2006, pp.57-98.

<sup>1171</sup> MOORMANN, 2011, p. 119.

<sup>1172</sup> Tac. *Ann* 1, 73.

<sup>1173</sup> Respecto a los *Lares Augusti*, se desarrollarán en mayor proporción en el apartado dedicado a las *Compitalia*.

<sup>1174</sup> CIL V, 4340. La primera referencia existente a los *cultores* en Roma corresponde a una inscripción funeraria del colegio de los Lares de *Volusianus*, CIL VI, 10627 / XI 8098, con referencia al propio emperador y vinculaciones con los grupos aristocráticos romanos.

<sup>1175</sup> BOWES, 2008, pp. 29-30 vincula los casos desarrollados en Roma con el propio origen de los decuriones, que como esclavos saliendo del plano privado para integrarse en las asociaciones.

<sup>1176</sup> CERFAUX; TONDRIAU, 1957, p. 325.

asociaciones como Augustales<sup>1177</sup>, o los *seviri* augustales..., entre otras, desarrollándose cofradías que se ocuparían en muchos casos de los *Lares Augusti*<sup>1178</sup>.

También se desarrollaron otros grupos como los *Hymnodes*, que formaron parte del culto al emperador de modo asociado. Este grupo se desarrolló en Pérgamo y estuvo dedicado a Roma y al propio Augusto. Como el nombre indica, constituían himnos que serían cantados ante los altares durante los sacrificios, además de ofrecer vino, dinero, pan, incienso o incluso ovejas. Son un reflejo de las múltiples variables y grupos diversos que conformaron el culto al emperador en las ciudades<sup>1179</sup>.

La presencia de los augustales o los *seviri* augustales<sup>1180</sup> se encuentra muy extendida por las ciudades del imperio, presentando un gran número de epígrafes dedicados a su patrón, el emperador, que puede aparecer vinculado precisamente a otras divinidades<sup>1181</sup>. No obstante, no tenemos constancia real de quiénes podían ser o cuáles eran todas sus funciones, pudiendo ser los primeros sacerdotes originariamente de un colegio o bien, una corporación relacionada con alguna asociación cultural, que estuviera vinculada al *Genius* y al *Numen*, así como los Lares. Los *seviri* sí corresponderían a un colegio, ocupado de manera anual<sup>1182</sup>.

El carácter cívico y de integración estará también presente, aunque con unas intenciones más moderadas respecto a la cantidad poblacional, su estructura y sus pretensiones. Pese a todo, no se puede comprender dicho proceso sin el reconocimiento de su inclusión dentro de un fenómeno más complejo y de dimensiones mucho más grandes. Así como se habló del culto al emperador como heterogéneo e irreductible a un único plano, debido entre otras razones a su gran variedad de rituales, manifestaciones y adaptaciones a lo largo de todo el Imperio, desde un proceso público; no debemos dejar de lado que existió otro paralelo (o varios paralelos) que se desarrolló a niveles inferiores, lo que implicaría su expansión a mediana y pequeña escala.

---

<sup>1177</sup> Al respecto DUTHOY, 1978, pp. 1254-1309.

<sup>1178</sup> Para el caso de Oriente los *Philosebastoi* y para Occidente los Augustales, aunque el esquema puede verse alterado.

<sup>1179</sup> PRICE, 1980, p. 30.

<sup>1180</sup> En los denominados barracones de los *Vigiles* en Ostia, se encontraba un santuario privado no accesible a los restantes ciudadanos, donde en una gran sala alargada había estatuas de los emperadores en sucesión dinástica y un altar para el sacrificio a los emperadores. En el suelo un mosaico con la representación de soldados sacrificando al emperador en vida. O en la *Schola* de los *Dendrophori* la aparición de una dedicatoria a Augusto con la mención de sus Lares imperiales. TAYLOR, 1913, pp. 48-49.

<sup>1181</sup> Su peso fue tal que llegaron a conformar un ordo, el *augustalium*, conformado por principalmente libertos, pero podían estar incluidos otros individuos. En Ostia por ejemplo levantaron un altar a un *Genius seviri augustalium*. TAYLOR, 1913, pp. 50-54. Hay presencia documentada a nivel epigráfico de *seviri* en África como nos muestra ARNALDI, 2006, pp. 1695-1706.

<sup>1182</sup> LOZANO;ALVAR, 2009, p.440.

Del mismo modo, junto la propia apertura que se considera desde lo público a lo privado, con la absorción de elementos pertenecientes a la religiosidad doméstica y privada por parte de la figura imperial, se pudo producir otro proceso a la inversa donde desde la realidad íntima se llegará a un plano público<sup>1183</sup>.

La conjugación de elementos públicos y privados irá en paralelo a las muestras de devoción y actividad por parte de los diversos grupos que actúan a nivel urbano. Así sucede con tres centros de culto imperial atestiguados en Herculano, donde se muestra una composición independiente de edificios, pero todos integrados dentro de las prácticas culturales y, dependientes de grupos diferentes de asociaciones<sup>1184</sup>. El complejo estaría compuesto por una *aedes augustalium*, un *augusteum* y, en tercer lugar, un recinto denominado *Galería Balbi* o *Basílica Noniana*, que presentaba cinco retratos de la *gens Nonia*, la cual tuvo gran importancia en la ciudad. Este último edificio, de época de Vespasiano, se integra en las políticas del emperador, continuadas por su hijo Tito, en relación a infraestructuras agrarias. Gracias a las medidas se produjo un aumentando del nivel de la región, entre otras razones por la construcción de la *Via Domitiana*, que permitió un incremento de los beneficios en los puertos ubicados en la bahía de Nápoles. Este hecho produjo un esplendor para los comerciantes locales y las propias élites que repercutió en los edificios imperiales<sup>1185</sup>.

Más interesante, si cabe, es el conocido como *macellum* de Pompeya, el cual presenta una división tripartita donde el centro conforma un templo con pódium y las salas adyacentes ofrecen áreas abiertas, quizás para el sacrificio de animales y/o para banquetes rituales. En relación a los banquetes rituales, sabemos que tienen un componente de comunidad y serán efectuados por asociaciones, las cuales junto al desarrollo de esta práctica, incluirán actos rituales como la libación. Precisamente esta cuestión estaría presente en la composición artística del complejo, pues se muestra en el vestíbulo de la sala central unos paneles de estuco, donde aparecen dos figuras humanas

---

<sup>1183</sup> La dificultad de establecer las separaciones entre esferas, se producía ya en la propia sociedad romana. Así sucedió con la fundación de un templo a la Fortuna Augusta en Pompeya. El podio de dicho templo era de propiedad privada, pero la escalera que conducía al santuario cubría espacio público, ante lo cual se debió cambiar el trazado urbano por el estrechamiento de la calle. Esta diferencia jurídica de la propiedad también estuvo relacionado con el empleo de los diferentes materiales, y demostración de las prácticas y estrategias de las élites para desarrollar las relaciones dentro de la comunidad local, respecto a la figura imperial. En VAN ANDRINGA, 2015, pp. 99-114.

<sup>1184</sup> MOORMAN, 2011, pp. 119-136.

<sup>1185</sup> WALLACE-HADRILL, 2004, pp. 121-126, TORELLI, 2005, 125. Así mismo MOORMANN, 2011, pp. 119-136, realiza un repaso amplio por el desarrollo completo de las tres edificaciones, donde plantea la relación de los edificios, principalmente *Augusteum* y *aedes Augustalium*, que actuarían de modo independiente dependiendo cada uno de una función, con representación en ambos de elementos vinculados con los emperadores, bustos (*Divus Iulius*, *Divus Augustus*), a nivel iconográfico (vinculación de Hércules fundador con Vespasiano o Tito) y un altar destinado al emperador. Desde la perspectiva privada la *aedes Augustalium* mostraría una especie de *lararium* a gran escala.

sentadas, las cuales representarían a un hombre en desnudo heroico y una mujer con vestido oficial y ofreciendo una libación<sup>1186</sup>.

La imagen femenina se ha reconocido como la hija de Tito, Flavia Iulia<sup>1187</sup> y, en el nicho del muro posterior, la presencia de una figura sentada que podría corresponder a un emperador. Dicha imagen debido a los fragmentos encontrados, hacen pensar que pudo ser venerada<sup>1188</sup>, y se ha interpretado la sala como un espacio destinado al culto imperial, aunque presentaría la particularidad de tener un *lararium* portátil sobre el cual realizar las ofrendas<sup>1189</sup>. En cualquier caso, responde a un espacio modesto, seguramente vinculado con comerciantes que desarrollarían una devoción propia.

Relacionado con espacios culturales y también con comidas de carácter sagrado por parte de miembros colegiales, tenemos el edificio de los augustales que se encuentra presente en *Misenum* (Miseno). Dentro de la reconstrucción del frontón perteneciente a este templo, se observó dos estatuas de mármol y un retrato de Vespasiano y Tito, además de un bronce ecuestre de Domiciano transformado en Nerva tras la *damnatio memoriae* al primero<sup>1190</sup>. Prácticamente con tres celas destruidas, en torno al 200 d.C., dos de los nichos laterales presentarían retratos flavios en la conocida como habitación 2, la tercera correspondería a los banquetes comunales indicados<sup>1191</sup>. El complejo también tendría que ver con el desarrollo de la Via Domitiana, en la gran expansión y desarrollo en Campania planteado por la dinastía Flavia.

En la propia región de Campania, en la localidad de Pozzuoli y, conectado con el culto Flavio de Misceno, habrá un pequeño recinto de dos habitaciones y un altar reducido, con frescos adornados con rosas y donde el *lararium* estaba decorado con Lares franqueados, así como laurel en el muro norte opuesto a la entrada. Así mismo aparecen los dioses olímpicos siguiendo la función de *Dei Consentes*. También aparece en el muro sur la figura de Hércules<sup>1192</sup>, que sería posterior a las restantes divinidades. Se trataría seguramente de otro complejo destinado a los Flavios por los mercaderes del puerto, donde desarrollarían un colegio<sup>1193</sup>.

---

<sup>1186</sup> Al respecto en VAN ANDRINGA, 2009, p. 202, COARELLI, 2009, pp. 106- 202, MOORMANN, 2008, pp.137-139.

<sup>1187</sup> COARELLI, 2009, pp.488-489.

<sup>1188</sup> GRADEL, 2002, p. 107 sugiere un altar al emperador Cfr VAN ANDRINGA, 2006, pp. 185-201. Pudo corresponder a una mezcla de imágenes de ciudadanos locales y figuras imperiales. MOORMANN, 2008, p. 138.

<sup>1189</sup> VAN ANDRINGA, 2006, pp. 193-199.

<sup>1190</sup> COARELLI, 2009, pp. 476-478.

<sup>1191</sup> DE FRANCISCIS, 1991, p. 37, MOORMANN, 2008, p. 140 considera que estos dos *sacella* (el de *Pozzuoli* y el de *Miceno*) muestra varios modelos de veneración a los emperadores y a las divinidades tutelares, desde aspectos más modestos hasta los más opulentos.

<sup>1192</sup> La importancia de Hércules una vez más presente en el desarrollo cultural vinculado a los emperadores, destacando con los Flavios y extendido con los Antoninos.

<sup>1193</sup> DE VINCENZO, 2008, pp. 305-337.

Con estos modelos se contempla precisamente la ordenación física, no sólo con el establecimiento de los cultos que se establecen por grupos, sino también dentro del contexto socio-económico a través del fomento de determinadas regiones, que favoreció la expansión de edificios a nivel más general y de pequeños recintos desde la perspectiva privada.

El proceso desde el hogar hacia el exterior se inserta en dos pilares. Por un lado, la utilización de ciertos sectores sociales, los cuales además estarán relacionados con las asociaciones, con lo cual estas mismas parten de una religiosidad privada y vinculada a determinados patrones, encontrando un proceso natural a través del cual desarrollarse. Y por otro lado, una realidad existente donde la religiosidad privada se abrió al exterior, a través de algunas festividades donde se debía sacrificar con el *sacrarium* delante de la puerta<sup>1194</sup> o, incluso, espacios en la casa donde los clientes iban a realizar la libación en honor al patrón. Estas pautas se van a dar tanto en el mundo urbano como en el rural, con lo cual hay una doble expansión del fenómeno, que así mismo se inserta en la organización imperial a escala provincial e imperial. De este modo, colocándose como si fueran pequeños ladrillos, construyeron de modo, eso sí dispar, el edificio del culto imperial.

Estas asociaciones<sup>1195</sup> o colegios<sup>1196</sup> se configuran de diversos modos, con sus características propias, pero con un trasfondo común que resultó muy útil al Imperio para expandir sus ideas. Por su parte, en relación a los *cultores privatorum* o los *colegia*, se puede decir que representaron la expansión fuera de la esfera doméstica de los cultos privados. La razón es la siguiente: estas asociaciones o grupos tuvieron una vinculación con el Lar o los Lares de determinado *cultor* (relacionado con los decuriones) y evolucionaron desde el plano doméstico, quizás tanto física como de manera religiosa hasta un proceso en el cual terminaron por entroncarse con otro *cultor* o “patrón” que a niveles máximos perteneció a la familia imperial, de su entorno o el propio emperador.

Normalmente este tipo de asociaciones terminó siendo conformada a través de libertos y esclavos imperiales, que van a recoger los Genios y los Lares de su familia, es decir la

---

<sup>1194</sup> Recordar el caso de Atenas, cuando se debía sacar el *sacrarium* a la puerta para realizar una libación al emperador para conmemorar el nacimiento del dirigente. FISHWICK, 1987-2005, II-1, p. 515.

<sup>1195</sup> Asociaciones se definirían como organizaciones más o menos permanentes de personas en grupos para la consecución de un fin común. Las razones de esto podrían ser por cuestiones topográficas, religiosas (cultores, como “veneradores” de una deidad- de ahí el concepto antropológico de una “asociación de culto”), y/o económicas. En P. Herz, s.v. *Associations* en Brill’s New Pauly, Antiquity volumes.

<sup>1196</sup> *Collegium*, se trataría de grupo de personas que se unen por razones religiosas, profesionales y sociales. El fundamento jurídico de los *colegia* se estableció en la ley de las Doce Tablas, 8,27= *Gaius Dig.* 47,22,4: *His (sodalibus) potestatem facit lex, pactionem quam velint sibi ferre, dum ne quid ex publica lege corrumpant; sed haec lex videtur ex lege Solonis translata esse*. En cuanto a su organización interna, el colegio siguió el modelo de los municipios cívicos con magistrados, un consejo y plebe. En P. Herz; P.L. Schmidt, s.v. *Collegium* en Brill’s New Pauly, Antiquity volumes.



imperial. Respecto a los *collegia* también habrá adscripciones al emperador, personales o en grupo. De ahí surge la principal importancia de estos grupos, ya que fueron un caldo de cultivo para la veneración imperial a un nivel mucho más íntimo y, aparte de la estima personal de los individuos, se añadiría una religiosidad más directa.

Surgieron precisamente en el apogeo del Imperio durante el s. I d.C para desarrollarse y extenderse ampliamente en los s. II-III d.C, coincidiendo con la gran crisis religiosa imperante en el territorio romano. No obstante la respuesta imperial no será homogénea ya que se produjeron acciones muy diversas; desde Sejano, que va a ser receptivo y apoyará su desarrollo, hasta Tiberio o Claudio, que establecieron medidas para frenar su desarrollo sin su permiso, algo que demuestra la aceptación y extensión más o menos generalizada<sup>1197</sup>. En los casos de Tiberio y Claudio se debe entender en un momento de inicio imperial, además de las pautas propias de sus gobiernos, donde intentaron no extenderse demasiado con las muestras de veneración hacia ellos mismos. Aun así, el matiz de no permitir su creación sin el permiso imperial, demuestra en cierto modo la intencionalidad del control y la promoción del mismo desde el cauce de los emperadores y el poder romano.

Este tipo de asociaciones, junto a otras conformadas por diferentes colectivos, algunos grupos de carácter sacerdotal y la posterior intervención de los creyentes de determinados grupos místicos, forman el esquema de desarrollo e integración a nivel urbano. Aunque los adoradores de divinidades místicas u orientales no configuraron la relación de modo tan directo, ni se basaron directamente de los cultos domésticos o privados para su desarrollo. Algo que es diferente a la expansión a nivel privado de estas religiones<sup>1198</sup>.

Respecto a las comunidades místicas, indicar que desarrollaron también santuarios, los cuales son relevantes porque demuestran también la evolución de la religiosidad privada desde una perspectiva diferente. Desde las grutas de Mitra, el culto a Deméter o Dioniso, o los altares a Isis, que tuvieron un largo predicamento por todo el Imperio<sup>1199</sup>.

Existieron desde templos hasta pequeños espacios culturales las divinidades místicas se extendieron por Roma y las provincias de manera amplia, mostrando que el desarrollo religioso a escala privada también tuvo mucho peso, e incluso presentó un empuje desde finales del s.I d.C., y sobre todo durante los s. II-III d.C.

---

<sup>1197</sup> GRADEL 2002, pp. 213 y pp. 226-228.

<sup>1198</sup> Determinadas divinidades poseyeron cultos donde sus adoradores desarrollaron una iniciativa privada y crearon comunidades hasta cierto punto cerradas, aunque no desde la perspectiva de la religiosidad. No todos los grupos místicos fueron secretos, pero si la psicología de esas comunidades presentaba algunas variables. BURKERT, 1987, KLAUCK, 1995, pp. 77-128 Cfr Planteamiento de ALVAR; RUBIO; SIERRA; MARTÍN-ARTAJÓ; DE LA VEGA, 1998, pp. 213-225. Sobre la no reducción de la religiosidad y las religiones místicas a un espectro de aislamiento o separación absoluta del resto de comunidades.

<sup>1199</sup> MOORMANN, 2011, p.49. El caso particular de Deméter en Mesene: DESHOORS, 2004, pp. 123-126.

Desde los templos de Isis<sup>1200</sup>, como el establecido en Pompeya<sup>1201</sup>, el *Iseum* de Roma en el Esquilino<sup>1202</sup>, o el de Mainz<sup>1203</sup>, pasando por Mitra, sus grutas y espacios dedicados a la veneración de la divinidad<sup>1204</sup> o el particular caso del altar privado a Sabacio en Pompeya<sup>1205</sup>, se muestra las múltiples variables de las manifestaciones religiosas que proceden de Oriente.

Desde la articulación a nivel rural<sup>1206</sup>, encontramos una adecuación de los cultos domésticos también a un desarrollo comunitario pero con pautas diferentes. De este modo, a raíz de las manifestaciones familiares con un amplio reflejo de sus rasgos a nivel físico mediante determinados recintos para el culto, como muchos de los citados en capítulos anteriores, como son las *aediculae*, *sacraria*, *sacella* o *lararia*, se produjo una adaptación de los mismos respecto a espacios abiertos y accesibles a visitantes. Es decir, en los mismos, aparte de la familia, se acepta la relación con clientes o patrones ya existente, pero permitiendo una organización a su alrededor profunda, que repercutirá al mismo tiempo en la ordenación territorial.

---

<sup>1200</sup> Difusión de los cultos de Isis: BRICAULT, 2001.

<sup>1201</sup> Presentaba un estilo romano en el podio, se asimilaba al templo de Júpiter y Apolo en la propia Pompeya, y además una estatua de Dionisio representado como Osiris en el exterior y un *nilometer*, con agua sagrada del Nilo. Además de otras referencias mitológicas a Perseo, Andrómeda, Marte o Venus. Se muestra un sincretismo entre elementos griegos, egipcios y romanos. Incluso presentaba un nicho con la representación de Harpócrates. HOFFMANN, 1993, pp.176-198, EGELHAAF-GAISER, 2000, pp. 228.

<sup>1202</sup> Se tiene información al respecto, gracias a la colección de *Cassiano dal Pozzo* del s.XVII, donde se representan dos relieves de estuco, donde aparecen Isis y Harpócrates. DE VOS, 1997, pp. 99-142.

<sup>1203</sup> Muestra dos altares, uno dedicado a Anubis, y otro a una divinidad del ultramundo sin identificar. El santuario podría presentar inscripciones a Isis y otras divinidades, se trataría de una casa de culto levantada en época Flavia. KLOSE; ANGERMEYER, 2002, pp. 521-524.

<sup>1204</sup> De Mitra existe gran cantidad de casos, principalmente en contextos urbanos, desde finales del s. I d.C. en Cesarea hasta el s.IV d.C. en Huarte HIJMANS, 2009, pp.166-186, KLAUCK, 1995, pp. 119-126. En Roma se documentan 30 diferentes, el de *S. Stefano Rotondo* en Roma RIEGER, 2004, pp.256-257. El de Santa Prisca localizado en una *domus* de finales del s. I d.C. y que algunos investigadores han relacionado con *Privata Traiani*, la casa del futuro emperador y destruido en el 400 d.C. por los cristianos LIEDTKE, 2002, pp.157-159. Los Mitreos de Ostia, con 17 descubiertos, donde destaca otra *domus* de época de Adriano convertida en Mitreo o de C. Lucrecio Menander con una inscripción en un altar denominado como *pater* y líder de la comunidad BAKKER, 1994, pp. 111-117, STEUERNAGEL, 2004, pp. 107-108. En algunos casos representan jardines LIEDTKE, 2002, pp. 107-108, incluso aparecen serpientes representadas, además de referencias a *Genius* con toga, *clavi* roja y cornucopia PAVOLINI, 2006, pp. 223-224. Incluso *Collegia* que incluyeron Mitreos PENSABENE, 2007, pp. 343-344. También en Estrasburgo FORRER, 1915, pp. 27-28.

<sup>1205</sup> En el mismo espacio que esta divinidad aparecieron dos manos de bronce, dos terracotas, un caduceo de Hermes y lo más interesante la representación de un *Agathos Daimon*. Así mismo la posibilidad de una serpiente de bronce y una cabeza de mármol de Jupiter-Amón. Podría corresponder a un sincretismo entre Sabazios y Mercurio. KRYSZOWSKA, 2002, pp. 215-220. Pero como se observa están representados miles de elementos de religiosidad doméstica.

<sup>1206</sup> Respecto a los vínculos entre los cultos domésticos rurales, las *Compitalia* y los *vici* en TARPIN, 2002.

Estos lugares sacros, van a posibilitar la interacción social de los miembros de las comunidades. Su establecimiento a nivel urbano está bien documentado y también las reglas respecto a la celebración del nacimiento del patrón, así como la solicitud, consulta o planteamiento de determinadas cuestiones. Se han mencionado casos conocidos de honra al nacimiento del patrón, como el poeta Tíbulo celebrando el de su patrón Mesala<sup>1207</sup>. De hecho, existe una extensa relación respecto a los Genios familiares del patrón y determinadas celebraciones, buscando no sólo el beneplácito del mismo, sino, a través del acto del homenaje, una acción socio-cultural. Esta misma actuación fué extrapolable al emperador, quien ejerce desde la perspectiva del *Pater Patriae* su función adaptada de patrón de todos los romanos.

Pero este hecho no sólo corresponde a los clientes en relación a los cultos domésticos y las relaciones sociales de medio y gran alcance, pues también tuvieron una presencia constatable entre los esclavos de la casa, llegando a dedicar al *dominus* algunos altares distribuidos en diferentes lugares. Sobre todo se colocaron en las cocinas, aunque también pudieron existir otros de carácter portátil, o bien, realizados con materiales perecederos, con la imposibilidad para rastrearlos. Las actuaciones de estos esclavos domésticos, son similares a las realizadas por los esclavos imperiales, no sólo solicitando protección al emperador, sino adorándole e incluso desarrollando los famosos *collegia* donde mostraban su veneración. Es un modelo a diferente proporción, pero con una misma finalidad interpretativa.

La organización física de las regiones rurales se enmarcó dentro de un proceso desarrollado en todo el occidente imperial, desde prácticamente el norte de la Galia, el oeste de Hispania, la región de Bretaña o el centro de Italia, donde encontramos una serie de recintos de culto, del tipo similar a los expuestos en líneas superiores, que se abrirán a toda la comunidad y se expandirán gracias principalmente al desarrollo de la *villae* entre los s. II-IVd.C. Este proceso permitirá a estos espacios culturales, los cuales no presentan las mismas actividades y ritmos de las zonas urbanas, aglutinar a su alrededor a toda una comunidad, sirviendo como punto de reunión y lugar donde celebrar determinados cultos para los habitantes y trabajadores de todo el entorno. De esta manera, el *dominus* y, en algunos de los casos terrateniente o potentado de un espacio importante, ejercerá esa función primaria, así como la de interlocutor. *De facto*, estos centros se convierten en lugares de culto o incluso en complejos de carácter templario, de modo más o menos modesto. Ejemplos propios de este tipo son los de Mayen en la región de Rin<sup>1208</sup>, el de Newel al norte de Europa, Milreu en Portugal<sup>1209</sup> o como el denominado santuario galo-romano de Valentín en Haute-Garonne<sup>1210</sup>. De manera genérica, la cual sirve para ejemplificar su importancia político-religiosa así

---

<sup>1207</sup> BOWES, 2008, pp. 29-30.

<sup>1208</sup> OELMANN, 1928, pp. 51-140.

<sup>1209</sup> HAUSCHILD, 1969; ESTACIO DA VEIGA, 1971-72, pp.179-185, ALARCÃO, 1974, pp.12-15, FRANCISCO MARTÍN, 1996.

<sup>1210</sup> BOWES, 2008, pp. 34-36 sobre el desarrollo de estos espacios. En relación al santuario de Valentín en FOUET, 1984, pp. 153-173.

como las funciones organizativas, han recibido el nombre de “templos-villas” por parte de Bowes<sup>1211</sup>.

Aunque correspondan a *villae* tardías, plantean aspectos interesantes relacionados principalmente con el asentamiento en zonas rurales y la vinculación de los mismos al culto imperial. Así sucede con la villa establecida en Milreu y el entorno de la misma como *Ossonoba*, donde gracias al estatus jurídico privilegiado donde existía un *decurionum*<sup>1212</sup> y un *II vir*<sup>1213</sup>, junto con la denominación posterior, pasó a denominarse *Res Publica Ossonobensis*, presente en la base de una estatua dedicada al emperador Valeriano, ya en el s. III d.C. Así mismo hay atestiguado un *flamen* del culto imperial, y varios *VI viri*<sup>1214</sup>. El establecimiento del *flamen* pudo tener relación con la propia villa, con la cual se relacionó, principalmente por la poca distancia entre ambos sitios<sup>1215</sup>.

Estas *villae*, a pesar de su desarrollo posterior, se enmarcan en la conducta y línea de proceso establecida en el Imperio, al desarrollar espacios privados con los cuales articular grandes espacios de territorios. Además, integrarán diversidad de divinidades junto con la del emperador, en el fenómeno citado conocido como “romanización”. Es decir, a través del culto al emperador, manifestado en espacios culturales domésticos o privados y entendiéndolo desde un espectro más allá del hogar, no solamente se expandió la imagen imperial sino también la estatal (las cuales fueron de la mano) y mostraron una asimilación cultural. Se trata de un proceso bidireccional donde todas las partes suman al conjunto<sup>1216</sup>.

Dentro del contexto general de cultos privados romanos, existen determinados espacios que se dedicaron al culto al emperador, principalmente entroncado con divinidades domésticas, aunque también desarrollaron referencias propias en relación al emperador. Por ejemplo, en *Cartima*, en la actual provincia de Málaga (España), apareció un bronce dedicado a *Mars Ultor*, divinidad con gran importancia dentro de la teología y

---

<sup>1211</sup> En relación al término empleado por BOWES, 2008, pp. 29-37.

<sup>1212</sup> *CIL* II, 1= *EE* IX, 1.

<sup>1213</sup> *CIL* II, 5.141.

<sup>1214</sup> *CIL* II, 2.

<sup>1215</sup> ESTACIO DA VEIGA, 1971-72, pp. 165-169. Cfr DE FRANCISCO MARTÍN, 1996, p. 290. Puede resultar de poca relevancia la referencia a un *flamen* vinculado al culto imperial, pero la dificultad para separar Milreu y la ubicación de *Ossonoba*, pudo estar influida por la presencia dentro de la villa de Milreu de una serie de bustos vinculados a emperadores, en este caso Adriano y Galeno, así como uno perteneciente a Agripina. BOWES, 2008, pp. 35-36.

<sup>1216</sup> Para poder ahondar más en la integración mediante la romanización, para territorios greco-orientales obras como WOOLF, 1994, pp. 116-143 o SWAIN, 1996. Así mismo, a nivel más global mediante la identidad cultural de cada región y su asimilación en el conjunto imperial, en LAWRENCE; BERRY, 1998, ANDO, 2000, BUTCHER, 2003; y un caso particular en relación a grupos excluidos en gran medida, este caso mujeres, tanto esposas como viudas y su integración en comunidades, principalmente paleocristianas pero dentro del conjunto poblacional del Imperio en WINTER, 2003, pp. 32-38. Acerca de otros tipos y variedades de integración en el mundo romano en BRAVO; GONZÁLEZ SALINERO, 2009.

propaganda imperial, vinculado con Silvano agrario, divinidad de origen arcaico y extendida en el espacio privado. Así mismo las dos podrían tener relación con Augusto, en este caso mediante un epíteto, lo cual implica si no un culto directo, si al menos la indicación de la protección imperial. La vinculación con el elemento imperial, plantea la posibilidad de presentar al emperador como proveedor de buenas cosechas o protector, así como ciertos elementos de fecundidad, todos ellos dentro del imaginario imperial habitual y secundado por su presencia en el espacio rural<sup>1217</sup>. Dentro del mismo contexto espacial, en este caso para Nescania, se levantó en época de los Antoninos un templo, donde en una de las bases de una estatua perteneciente al complejo se indica la referencia de los *curatores iuvenum laurensium*, es decir, pertenecientes al *collegium iuvenum*, que corresponde a una cofradía juvenil que estuvo encargada del culto Imperial a nivel dinástico exclusivamente<sup>1218</sup>. Como se contempla, las dos vertientes, tanto rural como urbana, en espacios como el malagueño permiten entender el proceso de un modo paralelo y no excluyente.

La aparición de una estatuilla de bronce de Mercurio en la *Casa delle Pareti Rosse* de Pompeya, sirve para ilustrar perfectamente la combinación de componentes ideológicos y religiosos en la expansión de la figura imperial. El caso que mostramos vinculará la figurilla de bronce de Mercurio, divinidad con importancia a nivel popular, con la figura de Augusto, cuyos rasgos son visibles en la escultura, entre otras razones por proximidades de representación con otras esculturas del periodo<sup>1219</sup>. Junto a ello, se muestra a Augusto como *filius Maia*, lo que le permite relacionarse con *Maia*, divinidad asociada a diversas entidades y otros dioses del ámbito doméstico<sup>1220</sup>. Por tanto, la conexión emperador, divinidades populares y con rasgos arcaicos, y religiosidad doméstica, se aúnan para posicionarse en el ámbito privado.

La figura de Silvano tuvo una conexión especial con la figura del emperador, precisamente por las connotaciones y el simbolismo que podía representar. Otro caso atestiguado aunque desde un desarrollo urbano, es el relativo a *Ostia*, donde un *sacellum* privado, dedicado a Silvano, pudo tener conexión con el emperador Caracalla<sup>1221</sup>. Este recinto pasó a formar parte del complejo conocido como *Caseggiato dei mulini*, relacionado con panaderos. El mismo estaba compuesto por dos edificaciones, en las cuales hay presentes pinturas murales. A la entrada de cada lado del edificio, encontramos representados a los dioscuros con sus caballos, y vemos una vez más la relación de estos seres con el espacio privado. En la parte posterior de la habitación hay una gran número considerable de divinidades y personajes históricos reconocibles en cierto modo. Entre las mismas, por su importancia y la simbología doméstica y privada que presenta, estarán Augusto, o bien, el emperador coetáneo al

<sup>1217</sup> MARTÍNEZ MAZA; ALVAR EZQUERRA, 2007, p. 361 para este caso concreto.

<sup>1218</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>1219</sup> Al respecto de la importancia de Mercurio en la ideología imperial ver COMBET-FARNOUX, 1981, pp. 457-501.

<sup>1220</sup> ADAMO-MUSCETTOLA, 1984, pp. 17-20.

<sup>1221</sup> MOORMANN, 2008, pp. 140-144.

momento de realizar las pinturas, quien pudo ser Caracalla. Junto a la figura imperial están Harpócrates, Isis reelaborada como un genio, Fortuna con timón y cornucopia, *Annona* con vara, *modius* y las espigas de trigo, otro Genio con cornucopia y aureola y, un desnudo de Alejandro Magno con aureola<sup>1222</sup>. El caso de Isis, Fortuna y *Annona* pueden deberse a su vinculación con el gremio de los panaderos<sup>1223</sup>.

En la pared sur del centro hay otra figura que no presenta una interpretación exacta, aunque estuvo acompañada de una estatuilla de mármol que correspondió a un Lar y se encuentra actualmente en el museo de *Ostia*. Así mismo Silvano aparece en la pared Oeste y, sostiene una patera junto a un pilar y una serpiente, junto a él estaría su perro, que le acompaña en tantas iconografías. La composición en conjunto ha sido datada en el s. II d.C. o bien inicios del s. III d.C., las razones para ello se esconden en un grafito de fecha anterior al 25 de Abril con un texto dedicado a Caracalla y sus predecesores, además de la predilección del emperador por la figura de Alejandro y las vinculaciones de las deidades egipcias con los panaderos, los cereales importados desde Egipto y la pretensión de unir estos elementos africanos con Caracalla, quien tenía lazos con este país y el norte del continente<sup>1224</sup>.

Pero la existencia de las *villae* o de determinados espacios domésticos que presentan lugares para el establecimiento de altares que no solamente implicase a la familia del propietario, se puede rastrear a través de las fuentes. Así, por ejemplo, se tiene constancia de grandes altares domésticos mantenidos bien por sacerdotes o por grandes terratenientes de la aldea. Precisamente la pertenencia a grandes personalidades del entorno, demuestra como se estableció una consolidación de los grupos de poder a través de la actuación cultural y, por consiguiente, del empleo de herramientas religiosas para la organización. Dichas estructuras serían de carácter privado y reunirían a individuos de toda una zona, idea secundada por un texto de Libanio en el IV d.C. quien describe su existencia al mencionar un festival donde se reunían los aldeanos en las casas de los notables del pueblo: “Era costumbre que numerosos agricultores se reunieran durante las fiestas en casa de los más distinguidos de ellos y que, después de sacrificar, disfrutaran de un banquete. Practicaban esto cuando les era lícito hacerlo. Después de la prohibición, a excepción del sacrificio, continuó habiendo licencia para todo lo demás. Así es que, cuando el día acostumbrado les invitaba, obedecían y le rendían pleitesía a la fiesta y al santuario, pero de una manera exenta de riesgos<sup>1225</sup>”. El mismo puede completarse con el relato de Besa, sobre la vida de *Shenoute* o *Shenouda*

<sup>1222</sup> Todos y cada uno de ellos, como se ha podido observar en capítulos anteriores, tienen vinculaciones con la figura imperial tanto a nivel simbólico-teológico como en representaciones en espacios privados.

<sup>1223</sup> BAKKER, 1994, pp. 134-167.

<sup>1224</sup> Idea planteada por LIEDTKE, 2002, pp.18-20 y ampliada por Moormann, 1994, p.269.

<sup>1225</sup> Lib. Or. 30.19. Fragmento recogido de la edición inglesa de FRANKFURTER, 1998, p. 135 cit. NORMAN, 1977, pp. 116-117. Traducido por GÓNZALEZ GÁLVEZ, 2001, p. 235. Sobre santuarios domésticos en Egipto, en concreto en la región de el-Amarna, IKRAM, 1989, pp. 89-101.

en el cual explica como su maestro, sobre el cual se centra el relato, tiró al río los ídolos pertenecientes a la casa de *Gesios*, tras haberlos robado de allí<sup>1226</sup>.

Lo interesante es que puede referirse a la casa como un lugar de punto de unión con el culto público, estableciéndose como un pilar de religión local en sus ritos y festividades. Además Besa emplea el concepto “puertas de los paganos<sup>1227</sup>”, como si fuera un punto de congregación de un gran número de ellos y marcarse una delimitación sagrada en cuanto al espacio<sup>1228</sup>. Estos dos ejemplos encajarían con una leyenda copta recogida supuestamente por Cirilo de Alejandría y que habla de algo parecido. Se conoce como “milagro de los tres muchachos/niños<sup>1229</sup>”. En ella se indica la casa de un devoto alejandrino que tenía en el interior de la misma una habitación (*Koiton*), considerada como lugar sagrado donde los dioses estaban presentes.

Respecto a los rituales en el espacio doméstico, cabe destacar la carta escrita por Elio Teón<sup>1230</sup> a la novia de su padre para decirle que hace devociones a ella tras los realizados a la divinidad (*al [...] Señor Serapis...*), empleando para referirse a devociones el término “*proskunema*<sup>1231</sup>”. Como vemos la función de los altares domésticos se insertó en gran medida en la demarcación y articulación de los espacios sagrados, permitiendo la extensión de estos altares “más allá de lo doméstico” y mantenidos por los patrones locales como el caso de *Gesios*<sup>1232</sup>.

Estas mismas referencias explicadas se pueden trasladar a los cultos domésticos vinculados al emperador romano, permitiendo a través de determinados espacios, la articulación de toda una zona. En el caso del ámbito rural con estos domicilios y las zonas expuestas, mientras que en el espacio urbano con el desarrollo de las pautas habituales patrón-cliente y con el añadido de las asociaciones. Además puede indicarnos el rastreo de muestras de religiosidad pagana tardías. De hecho, a nivel arqueológico tenemos documentado el caso de una figurilla de hueso de una mujer imperial<sup>1233</sup>, datado en el siglo IV d.C., eso sí, descontextualizada, pero que indicaría la privatización de la religión frente a las prohibiciones oficiales que empezaron a establecerse<sup>1234</sup>. De este modo, contemplamos la perduración de cierta veneración en el ámbito privado también hacia la casa imperial de manera prolongada en el tiempo.

---

<sup>1226</sup> Besa *Vita Sinuthii*, 125-126, en FRANKFURTER, 1998, p. 135. cit., BELL, 1983, pp.77-78.

<sup>1227</sup> Besa *Vita Sinuthii*, 136

<sup>1228</sup> Se puede relacionar con la idea romana del hogar y el espacio como elemento sagrado.

<sup>1229</sup> Atribuída a Cirilo de Alejandría. Ps-Cyr., *Milagros de los tres muchachos/niños* 7= Ms. Vat. Copte 62, f. 180 v-181) cit. (Frankfurter, 1998, p. 135-136.

<sup>1230</sup> P. Oxy LIX. 3992, 13-17, FRANKFURTER, 1998, p. 136. Sobre la carta de *Aelius Theon*.

<sup>1231</sup> Tiene importancia la utilización del mismo en referencia a devociones, ya que presenta similitudes con *Proskynesis*, presentando la misma raíz, y con connotaciones próximas en relación a actos de adoración y suplicas.

<sup>1232</sup> FRANKFURTER, 1998, pp. 134-143. De modo general para los altares domésticos, así mismo emplea el término “*more-than-domestic-altars*”, que sirve para indicar la referencia a esos espacios privados con altares o lugares para el culto pero se abren a la comunidad.

<sup>1233</sup> Al respecto del caso en SAINT CLAIR, 1996.

<sup>1234</sup> SFAMENI, 2014, p. 339; PÉREZ RUIZ, 2015, p.97.

El prototipo de todo este proceso de articulación, y que aglutinará a nivel global este fenómeno, corresponderá a la remodelación de las *Compitalia*, que permitió al Imperio una organización local, insertando el poder romano y entroncando la figura del emperador con precisamente los Genios y Lares. Por lo tanto, englobando en un mismo elemento, el culto imperial, los cultos domésticos y la administración territorial.

#### 4.4. *COMPITALIA* COMO PARADIGMA DEL PROCESO

Augusto reorganizará las *Compitalia*, precisamente buscando la rehabilitación de dichas festividades y, al mismo tiempo, logrando establecer su imagen en todos los ámbitos de Roma. Precisamente gracias a la relación entre los Lares y el Genio del emperador, proyectará su imagen junto a muchas de las divinidades del hogar. Incluso algunos investigadores han considerado que dicho culto tuvo un gran peso al inicio entre la aristocracia o grupos cercanos al emperador por la estrecha vigilancia o bien, por el componente político escondido detrás<sup>1235</sup>.

Las fuentes arqueológicas recogen algunos datos, aunque no son tantos como podría considerarse ante la extensión de su desarrollo. La pervivencia en su relación con el culto imperial, incluyendo a la familia imperial, desde luego fue bastante amplia, produciéndose de manera *a priori* voluntaria con Augusto para consolidarse ya de manera obligatoria en tiempos de Marco Aurelio<sup>1236</sup>.

Fuese obligado o no, lo que parece indudable es que los actos derivados de la celebración permitieron tejer redes sociales y religiosas bastante amplias, incluyendo la celebración de cenas, convites o actos que requirieron de reconocimiento público, y produciendo un efecto cívico. Al mismo tiempo se abría la religión privada hacia nuevos cauces. Principalmente porque la relación entre los lares y el emperador fructificó y permitió la consolidación de ambos en una dirección común. Los Lares representaban la protección y el bienestar familiar, eran los encargados de guardar la casa y, el emperador será su equivalente a nivel estatal.

La extensión del festival se encuadró en relación a los *vici*, tanto urbanos como rurales, aunque existen diferentes interpretaciones sobre si su presencia se debe circunscribir solo a nivel de ciudad o también en el campo. Es a través de los *vici*, que se estableció un control administrativo, con el fin de ordenar y controlar a los habitantes de Roma<sup>1237</sup>. Además se añade el componente de festividad familiar, que dotó de una impronta especial aprovechada por el Imperio<sup>1238</sup>.

---

<sup>1235</sup> FERNÁNDEZ VEGA, 1999, p.388.

<sup>1236</sup> Suet. *Cal.* 9, *Vit.* 2, 5, FERNÁNDEZ VEGA, 1999, pp. 488-89.

<sup>1237</sup> STECK, 2008, p.111.

<sup>1238</sup> El carácter familiar, de relaciones con los seres queridos, festividad, en Cic. *Att.* 2.3; así mismo SCULLARD, 1981, p. 60.



El carácter tanto privado como público está considerado en las *Compitalia*, así como la dualidad entre urbano y rural, partiendo de la posibilidad de un origen agrícola, entre otras razones por las atribuciones relacionadas con los Lares y los pasajes de algunos autores, y posteriormente su desarrollo urbano, junto con la urbanización de Roma<sup>1239</sup>, y su extensión no solo a lo largo de Italia, sino en otras provincias que permitió la integración<sup>1240</sup>.

La principal dificultad para saber la extensión de los altares para la celebración de las *Compitalia* pasa por los datos surgidos de las fuentes. Para el ámbito urbano hay bastantes desenterrados, mientras que para el mundo rural hay una ausencia significativa. Aunque cabe la posibilidad de una incorrecta interpretación de los mismos, por ejemplo ante la continuidad de prácticas religiosas de los antiguos santuarios itálicos que se relacionarían con la nueva festividad<sup>1241</sup>.

La festividad no tenía unas fechas fijas, solía celebrarse después de Saturnalia, en los días establecidos entre finales de diciembre y principios de enero, pero lo destacado de la festividad era su carácter. El culto lo presidiría un *magistri vicorum* para su extensión urbana, pero lo particular es que según Catón<sup>1242</sup> también se celebraba en las *villae* a nivel rural, incluso si el *dominus* no podía hacerlo, el *vilicus* encargado de la empresa agrícola podía realizarlo en su lugar<sup>1243</sup>.

El origen de la festividad resulta importante para las connotaciones imperiales, ya que tradicionalmente se consideró que Servio Tulio con su reforma de las regiones urbanas, lo estableció. Vemos una vez más la importancia de la organización social y territorial. Desde sus orígenes oscuros fue ganando peso y se asentó como una fiesta muy popular, siendo organizados por los *collegia* de *magistri* y resultando muy populares hasta finales del s.I a.C., momento con el cual desaparecieron, ante las actividades políticas que pudieron desarrollar, al estar controlados esos *collegia* por libertos y esclavos. Precisamente por el miedo a su capacidad subversiva el Senado en el 54 a.C. decidió acabar con los mismos<sup>1244</sup>.

Por tanto, ante una cuestión política donde el peso de ciertos sectores era importante, el Senado prefirió cortarlo de raíz. Esta naturaleza popular y la presencia de libertos y esclavos, permitió a Augusto recuperarlos para sus propios intereses<sup>1245</sup>. Entre el 12 a.C. y el 7 a.C. termina reestructurando en 14 regiones urbanas la ciudad, más un número

---

<sup>1239</sup> GRADEL, 2002, pp. 171-172, considera que los *compita* formaban un área agrícola, con *paterfamilias* individuales que a su vez componían la *gens*, y de modo conjunto se unían para el culto a los Lares.

<sup>1240</sup> Sobre *Genius Augusti* y las *Compitalia* en Hispania, BELTRÁN, 1992, pp. 59-71.

<sup>1241</sup> Al respecto STECK, 2008 pp. 111-112 plantea la posibilidad Cfr DE CAZANOVE, 2000, pp. 71-76.

<sup>1242</sup> Cato. Agr. 5,3.

<sup>1243</sup> CIL V, 7739, una inscripción en Liguria de un *vilicus* que dedica un *comp(itum) [et] aram* a los Lares.

<sup>1244</sup> FLAMBARD, 1981, pp. 143-166 y FRASCHETTI, 1990, pp. 204-273.

<sup>1245</sup> ALFOLDI, 1973.

indeterminado de *vici*, aunque en el censo del 73 d.C., el número de *vici* parece ser de 265<sup>1246</sup>.

Además, Augusto establece su *Genius*, ahora *Augusti*, con dos Lares para su veneración, lo cual permitió la expansión del culto por toda la ciudad, las zonas rurales y entre sectores de lo más diverso de la sociedad. Era un elemento potenciador tremendo<sup>1247</sup>. Se observa una política predeterminada a la cual se añaden reformas anteriores y futuras, como la rehabilitación del antiguo templo de los Lares en la *Summa Sacra Via*<sup>1248</sup>.

Junto a la integración de los Lares y el nuevo Genio imperial, se incluyeron algunas divinidades de ultratumba, también pertenecientes al espacio doméstico<sup>1249</sup>. Desde luego la relación entre las *Compitalia* y el ambiente familiar es destacada, no sólo por las referencias de autores clásicos, sino por la conexión con todos los elementos procedentes de la religiosidad familiar, que así lo demuestran. Junto a ello la documentación de altares para Lares dentro de algunos hogares secundan esta idea<sup>1250</sup>. De hecho, no solamente con altares, sino con pequeños espacios para la adoración doméstica, donde junto con los ya consabidos ejemplos de Genios presentes en los hogares<sup>1251</sup>, encontraremos Lares relacionados directamente con el poder imperial. Un par de ejemplos que muestran de manera clara esta vinculación, son los encontrados en dos casas pompeyanas. En el primero de los casos (la casa I, 10, 3), apareció un nicho con dos Lares pintados flanqueando un pequeño altar, y bajo una placa de mármol que hace las veces de base, se lee *LARES AUGUSTOS*, seguramente refiriéndose a los dos Lares representados<sup>1252</sup>. En el segundo de los casos, correspondiente a un *sacrarium* subterráneo de la *Casa di Popidio Prisco*, también en Pompeya, aparecen los *Lares Augusti* y sobre ellos un águila con las alas extendidas<sup>1253</sup>. Algunos autores han querido ver en ambos casos un ejemplo en paralelo a la equiparación iconográfica que ocurre con el Genio imperial y el del *paterfamilias*, relacionando al *Lar familiaris* con los *Lares Augusti*<sup>1254</sup>. Aunque dicha relación no está secundada a nivel cronológico, pudiendo darse que la iconografía empleada para los compitales estuviera ya presente anteriormente a la reforma augustea<sup>1255</sup>. En cualquiera de los casos, el empleo de los componentes domésticos para los intereses imperiales si parece claro.

---

<sup>1246</sup> Suet. *Aug.* 30 y Plin. *NH* 3.66 hablan de su implantación.; GRADEL, 2002, p.116.

<sup>1247</sup> BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p.185, GRADEL, 2002, p. 116-130.

<sup>1248</sup> *Res Gestae* 19, 2, STECK, 2008, pp. 112.

<sup>1249</sup> Fest. 108 L2-3. Macr. *Sat.* 1.7.34-35 habla de los muñecos establecidos en los cruces de las calles.

<sup>1250</sup> STECK 2008 pp. 113-114 considera que los datos para referirse a un culto puramente doméstico no pueden secundarse por las fuentes clásicas, por ejemplo a Cic. *Att.* 10,5.3, en relación a como dejaba celebrar a su esposa con su familia esa fiesta. Contraponen la opinión de Dionisio de Halicarnaso el cual plantea el carácter público de la fiesta. D.H. 4.14, 2-4.

<sup>1251</sup> BOYCE, 1937.

<sup>1252</sup> BOYCE, 1937, p.27, n.47.

<sup>1253</sup> BASSANI, 2003b, p. 412.

<sup>1254</sup> ALFÖLDY 1973, pp.55-56.

<sup>1255</sup> PÉREZ RUIZ, 2015, p. 95.

Al mismo tiempo del carácter doméstico se encuentra su vertiente privada, que está promovida desde el gobierno, y va ligada a la administración de los habitantes de los diferentes distritos y articularía diferentes aspectos, desde impuestos, pasando por ejército, etc. De hecho, Servio Tulio obligó a saber incluso el hombre que vivía en cada casa junto al levantamiento de esas capillas de carácter vecinal tan características del culto. Desde luego corresponde a una pretensión de cohesión poblacional, pero la misma no impide que presentase también un trasfondo privado<sup>1256</sup>.

La relación de los muñecos de lana que se colgaban para los hombres libres, efigies para las mujeres y bolas de lana para los esclavos, puede mostrar ese carácter organizativo, que tanto interesó al Imperio. De este modo la conexión entre cada *compitum* y el *vicus* correspondiente parece manifiesta, ya que desde la organización de los *ludi Compitalicii*, se asignó el control de cada *compitum* a cada *magistri vicorum*<sup>1257</sup>. Así se documenta en Pompeya, donde un colegio de magistrados *vici et compiti* aparece en un texto datado entre el 47-46 a.C.<sup>1258</sup>.

La pretensión quizás fue encaminada a buscar una conexión entre la familia y entidades mayores, en escala proporcional y permitiendo la organización a partir de las *Compitalia* entre familia y sociedad, lo que permite una vinculación de carácter cívico entre espacios. A nivel urbano parece secundado por la presidencia por parte de oficiales<sup>1259</sup>.

En el caso del mundo rural la situación parece algo diferente, ya que, a tenor de las referencias de Catón, el propio dueño es el responsable de su desarrollo o si no, era secundado por un encargado, el alguacil del domicilio. Por tanto, la presencia familiar aquí estuvo más presente todavía y, si tenemos en cuenta la cantidad poblacional y de organización tan diferente entre ambos espacios, la lógica se impone.

Puede entenderse desde esa adecuación física para la organización de determinados espacios, con la cual el culto imperial se establecerá no sólo en las ciudades sino también en el campo. A lo largo de todo el Imperio hay diferentes lugares donde se contemplan referencias a las capillas y altares dedicados a los *compitales*, que pueden permitir discernir esa tendencia. Así mismo encajarían en relación a los “templos-villas” y altares rurales, los cuales organizarían a su alrededor pequeñas comunidades a partir de caciques locales o personalidades importantes para esos grupos sociales establecidos.

Junto a ellos algunos de los casos mejor documentados corresponden a regiones como Delos o la península itálica. En Delos aparecen pinturas en los domicilios, en griego, con indicaciones como *theoi*, para referirse a los Lares, así como la presencia de un

---

<sup>1256</sup> Sobre el origen tanto Festo como Macrobio, igual que las referencias de los autores contemporáneos como WISSOWA, 1897 y 1902, pp.166-177, SAMTER, 1901, pp. 105-123, SPINAZZOLA, 1953, pp. 179-218, HOLLAND, 1937, p. 439, COARELLI 1983a, pp. 265-282, HANO, 1986, SCHEID, 1992, 587-598.

<sup>1257</sup> Asc. p.7C.

<sup>1258</sup> *CIL* IV, 60, *CIL* VI, 14180.

<sup>1259</sup> STECK, 2008 p. 115 considera factible esa búsqueda.

colegio de los *Kompetaiastai*, vinculados con un templo dedicado a los Lares compitales aparentemente<sup>1260</sup>. Por las inscripciones se ha deducido que los responsables eran de origen oriental, esclavos o libertos principalmente. Aunque curiosamente en las imágenes las representaciones son itálicas, con la presencia de la *toga praetexta* y otras atribuciones. Quizás se traten de esclavos griegos pertenecientes a familias itálicas<sup>1261</sup>.

Las pinturas aparecen tanto dentro como fuera de las casas, lo que demostraría esa vinculación, aunque dificulta la contextualización del fenómeno de modo general. Algunos autores las han interpretado desde la perspectiva privada<sup>1262</sup> y otros dentro del carácter público<sup>1263</sup>, aunque ambos espacios pueden estar en conexión<sup>1264</sup>.

En la península itálica sucede algo parecido, con una separación de altares, unos destinados al espacio privado y otro público. En Pompeya se documentan ambos tipos y además en conexión con la organización administrativa de la ciudad<sup>1265</sup>. La gran diferencia es que algunos de los altares en la calle son mantenidos no sólo por *magistri* sino también vinculados a grandes casas pompeyanas. Sugiriendo autores como Hasenohr que fueron por iniciativa privada de estas familias importantes que se pusieron allí en lugar de la administración<sup>1266</sup>.

No obstante, la dualidad público-privado está presente en estos altares, integrando a comunidades y, como vemos siguiendo una dinámica pareja a la del ambiente rural, donde grandes familias o grupos de la élite ponen a disposición altares para el conjunto de habitantes. Pese a que no se produce directamente en sus casas sino fuera, muestra el seguimiento de una dinámica integradora<sup>1267</sup>.

De igual modo, no se puede negar la relación manifiesta con la administración de los *vici*, tan útil al sistema imperial que lo fomentará, logrando que se expandiese. Produciéndose una dicotomía entre un culto oficializado y desarrollado desde el poder central, pero con características de religión doméstica y expandida en ambos planos. Lo

---

<sup>1260</sup> HASENOHR, 2001, pp. 329-348.

<sup>1261</sup> BRUNEAU, 1970, pp. 617-60.

<sup>1262</sup> BULARD, 1926, pp. 455-487.

<sup>1263</sup> BRUNEAU, 1970, pp. 589-6209.

<sup>1264</sup> HASENOHR, 2001 consideró que se celebraban a nivel privado en los altares de los hogares y a nivel oficial en los templos de los Lares existentes en el ágora. STECK, 2008, p. 16 para el desarrollo general en Delos y resumen de los planteamientos.

<sup>1265</sup> *CIL* IV, 60, *CIL* I<sup>2</sup>, 2984, VAN ANDRINGA, 2000, pp. 73-75.

<sup>1266</sup> HASENOHR, 2003, p. 192.

<sup>1267</sup> STECK, 2008 pp. 117-118, habla de un paralelo entre los dos espacios, pudiendo celebrasen de manera doble, además hace referencia a BAKKER 1994, el cual incluyó a los *compita* dentro de la religión privada de Ostia. Es la línea que se plantea a lo largo del capítulo 3, ya que no se puede separar esferas de manera tan brusca, siendo necesario considerar que se produce una celebración a dos escalas, complementarias y fomentadas quizás desde el gobierno, para poder introducir el culto imperial a diferentes niveles. Steck, así mismo, critica el proyectar ideas modernas y plantear realidades que se alejan de lo vivido en el mundo antiguo, pues hay partes de la festividad que podrían considerarse privadas, otras públicas, simplemente y a tenor de su presencia en diferentes espacios. Aunque se trata de un festival que trasciende la comunidad integrando a todos los niveles.

cual repercute en la asimilación de las comunidades locales de las diferentes regiones donde se asentó. A ello se debe sumar que la ordenación administrativa en relación a los *vici* contaba con aspectos como la distribución de comida, agua, las brigadas contra los incendios y por supuesto los cultos a los Lares compitales y el Genio imperial<sup>1268</sup>. La relación con el emperador iría encaminada en dos líneas, una la facilitación de la organización y, la otra la presencia imperial en todas partes, aunque con un añadido, la visión del emperador como redistribuidor, ya que a partir de él y su presencia parten los dones entregados<sup>1269</sup>.

La dualidad asumida, no de carácter aislacionista, se observa en el desarrollo ciudad-campo, con el propio origen rural y agrícola del culto, donde comunidades rústicas se integrarían en el contexto urbano<sup>1270</sup>. Sobre todo por las posibles relaciones de conexión con el escenario rural y parecidos con otras festividades como *Robigalia*, *Fordicidia*, *Cerialia* o *Vinalia*, entre otras, aunque no parecen tan exclusivas<sup>1271</sup>.

El aceptar su presencia anterior al ámbito urbano parece difícil de demostrar, sobre todo por la no presencia de altares fuera del contexto urbano, al menos a priori. Pues su no presencia puede deberse a la falta de documentos por el tipo de materiales usados o bien por la descontextualización y el impedimento para la correcta interpretación<sup>1272</sup>. De cualquier modo, no se puede descartar el origen externo de estas comunidades rurales que poco a poco se fueron integrando, sobre todo en relación a los Lares u otras divinidades domésticas que tuvieron su reflejo a nivel público<sup>1273</sup>.

Sin lugar a dudas su presencia urbana está asegurada, más aún a partir de Augusto con el reforzamiento estatal buscando la organización y administración. En el caso rural, puede existir un indicio en la romanización de Campania<sup>1274</sup>, lo que demostraría ese empleo de expansión romana, que en época imperial irá unido a las manifestaciones culturales hacia el emperador.

Pero antes de analizar el desarrollo a nivel rural, que resulta más problemático, como ejemplo del asentamiento del culto imperial mediante la vinculación con los Lares y el Genio del emperador, se encuentra el conocido como Altar de Belvedere<sup>1275</sup>. De composición cuadrilátera y compuesto de diferentes escenas, es datado entre el 12 y el 2 a.C., lo que le enmarca dentro del proceso de refundación de la festividad. En las escenas iconográficas se fomentarán una serie de aspectos, principalmente la función

---

<sup>1268</sup> LOTT, 2004, pp.59-60.

<sup>1269</sup> Después las élites copiarían ese esquema como jefes redistributivos, de un modo más modesto.

<sup>1270</sup> SCULLARD, 1981, p.58, Potter, 1987, p. 173.

<sup>1271</sup> BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p.50 rechazan esta idea.

<sup>1272</sup> Alguna referencia en el s. II a.C., y la más temprana extra-urbana de *Tor de Cenci* en el s. VII a.C. presenta dudas en la interpretación. Al respecto BEDINI, 1990, pp. 121-133. Respecto a la descontextualización LEGA, 1995, p. 124.

<sup>1273</sup> En relación al origen de Lares, Penates, los Genios, que tienen su equivalente estatal en Roma.

<sup>1274</sup> JOHNSON, 1933, pp. 118-123, VAN ANDRINGA, 2000, STECK, 2008, pp. 117-118, respecto a los casos urbanos y Rurales. Y aplicable al desarrollo en Delos por el gran peso de población itálica.

<sup>1275</sup> Para profundizar en su análisis en CASANOVA DA SILVA, 2012, pp. 62-71.

cívica y la descendencia divina del emperador. En una de las escenas presentes se puede contemplar como se entregan unos *Lares Augusti* (dos pequeñas estatuas) a unos sacerdotes del culto. Se trata de una escena habitual, pero muestra la vinculación religiosa y la comunicación directa con los oficiantes del culto, incluso el concepto de entrega y ofrecimiento para rendir homenaje, demostrando el poder imperial<sup>1276</sup>.

Quien entregaría los Lares a dos personajes relevantes de la sociedad, que van togados, se ha interpretado como el propio Augusto, lo que podría implicar la exposición del acto de iniciar el culto por parte imperial a través de estas personalidades destacadas. El conjunto de composiciones presenta así mismo un panorama iconográfico donde destacan las composiciones de elementos florales, incluido el laurel como símbolo de Augusto, también referencias a libaciones, como una pátera y estatuas de los Lares en el momento del ritual.

La imagen de Augusto y los sacerdotes estarían en el margen derecho y, en la parte izquierda aparecen otras tres figuras humanas, una de ellas representando al sacerdote o *magistri vicus* y, las otras dos puede ser bien, antecesores o, más adecuado, la consideración de seguidores, ayudantes del mismo, como esclavos o libertos. El conjunto de las mismas demuestra la proyección religiosa y social del culto, así como la expansión del poder y su legitimación por parte de Augusto. El emperador, dador de bienes, entrega a sus súbditos el medio para rendirle homenaje y expandir su control a todas las capas sociales representadas<sup>1277</sup>.

Además, la aparición por parte de los diferentes grupos sociales, con la élite a la cabeza, de la recepción por parte del *Princeps* de las imágenes de los Lares, indicaría una asimilación respecto a la aceptación tácita de honrarle a él y sus antepasados, extendiéndose al resto de la familia imperial, en un comportamiento clientelar. Junto a este proceso estaría el desarrollo de la figura de Augusto como el *pater patriae*, como el equivalente a nivel estatal de la figura del *paterfamilias*, a quien honraban los restantes miembros y clientes.<sup>1278</sup>

Corresponde de manera clara a un acto de veneración o reconocimiento como benefactor de un miembro destacado de la comunidad<sup>1279</sup>. Incluso era habitual la entrega de estatuas por parte de Augusto a los *vici*, fomentando y mostrando de manera

---

<sup>1276</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>1277</sup> ZANKER, 1992, p.152-155 el altar ofrece referencias al acto cultural, a través de las escenas representadas y también a la figura de Augusto como *Pontifex*, y por tanto vinculado a los colegios sacerdotales quienes emplean los rituales como medio para asegurar su autoridad. La imagen del sacerdote, representaría a cualquiera de los cuatro principales colegios que ocupaba la élite, así como oficiantes de grupos sociales que seguían a los líderes. (No podemos olvidar la importancia de los libertos imperiales y esclavos en el organigrama imperial y en el asentamiento del poder del *Princeps*, tanto a nivel público como privado).

<sup>1278</sup> GRADEL, 2002, pp. 127-129, GALINSKY, 1998, pp. 300-302, CASANOVA DA SILVA, 2012, pp. 66-67.

<sup>1279</sup> Como en los casos de Sila, de Mario Gratidiano o de Octaviano y Agrippa, (GRADEL, 2002, pp. 124-125).

activa el fomento de sus propias divinidades para el acto cultual, así como la protección de cada región<sup>1280</sup>. Esta seguridad, como se pudo comprobar en el anterior capítulo, también estaba presente en relación a catástrofes o como parte general de la religiosidad privada vinculada con el emperador.

Otras interpretaciones, algo más controvertidas, aseguran que las dos figuras togadas que aparecen en la escena de la derecha junto a Augusto, corresponderían o a dos magistrados, puede que cónsules<sup>1281</sup>, o bien a Gayo y a Lucio, herederos<sup>1282</sup>. Aunque resulta complicado poder afirmarlo<sup>1283</sup>.

No obstante, a modo general, el altar de Belvedere demuestra el compendio de elementos referidos al culto de los Lares, así como del propio Genio imperial (quien podría estar representado a través de la misma imagen del gobernante), traspasando esferas, integrando elementos de la religiosidad privada, como elemento cívico y de unión entre grupos. Como consecuencia se logrará potenciar el poder imperial, mediante la religión, la divinidad imperial y el sometimiento al dirigente mediante las ofrendas. Por tanto el emperador será representado como cabeza estatal, protector, redistribuidor y dador de bienes, así como el *pater patriae* al cual rendirán su homenaje todos los súbditos.

Será el esquema general desarrollado, incluyendo todos o algunos de los elementos a nivel urbano, permitiendo el aglutinamiento de grupos sociales en diferentes distritos, y adaptándose de un modo propio al esquema rural.

El propio culto, por tanto, pudo surgir a nivel rural, e integrarse a nivel urbano o viceversa. Quizás en un origen pudo responder a festivales agrícolas que al ir urbanizándose las sociedades, se asumieron a nivel estatal y, en época imperial al refundarse, hiciesen el trayecto contrario o recuperasen elementos que estaban latentes. La nueva connotación gracias al culto imperial propulsa el escenario.

La ausencia a nivel rural de un culto tan extendido sí plantea dudas y resulta extraño, pero quizás la importancia tenga que ver con algunas construcciones donde se presenta el término *compitum*, en relación a varios elementos, pero dicho término si esta presente<sup>1284</sup>. Además pueden tener relación con determinados santuarios o lugares de reunión para comunidades rurales, algo extrapolable a los grandes altares construidos

---

<sup>1280</sup> CASANOVA DA SILVA, 2012, p. 68 se refiere en relación a la información recogida del propio *DAI* (Instituto Arqueológico Alemán en castellano) sobre el altar y las entregas de estatuillas por parte del *Princeps*.

<sup>1281</sup> BEARD; NORTH; PRICE, 2010, pp. 186-187.

<sup>1282</sup> Según ZANKER, 1992, pp. 153-155. Lo relaciona con otros casos de altares, donde aparecen ambos junto con Augusto, y muchas veces la divinidad protectora de su gens, *Venus Genetrix*.

<sup>1283</sup> CASANOVA DA SILVA, 2012, p. 71, lo plantea como alternativa aunque difícil de comprobar.

<sup>1284</sup> En Aquilea *CIL* V, 844, *Compitum ex saxo fecere*. En Verona *CIL* V, 3257 *compitum con a tectum*...O en Benevento *CIL* IX 1618 una construcción de un *porticum cum apparitorio et compitum*, este último quizás relacionado con *lustratio* o *pagus*.

para el culto imperial a lo largo del territorio imperial y que fue unido a concilios, estructurando grandes espacios, provinciales o interprovinciales<sup>1285</sup>.

Responderían a un centro social y político para estas áreas, en comparación con los centros urbanos donde estarían los foros y a pequeña escala los *compita*<sup>1286</sup>. Principalmente, dada la dificultad para la integración de estos espacios, con gran dispersión formados por villas o granjas, de tal modo que los santuarios de estas zonas, se documentarían y romanizarían, en el s. III a.C. y, durante el Imperio se integrarían en el nuevo proceso establecido.

De tal modo que a través de los ritos y cultos romanos se asumieron estas pequeñas comunidades, a nivel rural, empleado por el poder imperial para introducir la nueva ideología y el culto al emperador. Desde el espacio urbano se produciría o en sociedades ya romanizadas, o bien en algunas con población itálica o romana y, finalmente integrando sociedades urbanas de modo general. Se debe entender el proceso de modo completo, a la par que el desarrollo general y provincial a gran escala del culto imperial, aprovechándose en cada caso de las características particulares de cada región, buscando la integración dentro del sistema, de modos más o menos intensos.

Quizás las fuentes arqueológicas, pese al problema de la descontextualización, presenten un caso que demostraría la relación de elementos, la presencia en el espacio doméstico del culto imperial, entroncado no sólo con los Lares, sino también con el mundo rural. Corresponde a un Lar presente actualmente en el Museo Arqueológico Provincial de Badajoz<sup>1287</sup> y que se consideró procedente de una villa del entorno de Mérida<sup>1288</sup>. El mismo debe integrarse en el contexto de lararios para espacios domésticos que estarían vinculados a determinados propietarios y que añadirían a los ya existentes dentro de sus residencias y que se prolongaría durante prácticamente toda la historia imperial romana<sup>1289</sup>.

---

<sup>1285</sup> Sobre el mundo rural *Philargyrio*, el lugar servía de concilio para un grupo poblacional, que eran llamados con un cuerno para reunirse. LETTA, 1992, pp.109-204, STEK; PELGROM. 2005, pp.65-71; o en Lucania donde se introduce el culto a los *Lares* y *Mater Larum* en época romana. En ambos casos responden a antiguos lugares empleados por población pre-romana y ahora se readaptaron para el culto imperial y los Lares, a través de tronos o pequeños altares. STECK, 2008, pp 122-124.

<sup>1286</sup> Las estructuras urbanas son variables, desde la colocación clásica en encrucijadas, pasando por mitad de calles, esquinas, dependiendo de la ciudad pueden darse de varios tipos, del mismo modos presentan una variación en forma o materiales, desde los pintados, hasta aquellos de mayor elaboración, incluso parecidos a pequeños templos. Algunos relacionando zonas de la ciudad, como el *Compitum Acilium* que se vinculó con la construcción del *Atrium Vestae* del Foro, presenta la inscripción *reg(ionis) VIII Vico Vestae* COARELLI, 1983a, pp. 265-270, STECK, 2008, pp. 120-121.

<sup>1287</sup> MAPB fig.1, nº 231. Fue comprada por el museo el 4 de Julio de 1871 y junto a la figura apareció una hoz y una podadera, conocemos la información por ROMERO DE CASTILLA, 1896, posteriormente la figura fue identificada como *Lar* por MÉLIDA ALINARI, 1925.

<sup>1288</sup> ÁLVAREZ MARTÍNEZ, 1975, p. 869 y NOGALES, 1997, p.407 quien lo relaciona con un taller local.

<sup>1289</sup> De manera profunda para este larario recientemente el trabajo de PÉREZ RUÍZ, 2008, pp. 273-287.



Se han mencionado anteriormente los *lararia/sacraria* presentes en el espacio privado y aquellos relativos a espacios intermedios, tanto en las zonas urbanas como rurales, donde los Lares tuvieron radio de acción y se expandieron. Al respecto hay toda una serie de ejemplos propagados en las zonas privadas, desde periodos más recientes hasta más tardíos, como algunos entrado el s.IV d.C., lo que demuestra la pervivencia y la posible conexión con el desarrollo articular de las diversas regiones.

Uno de los más interesantes corresponde al encontrado en la *Via Giovani Lanza*, en Roma, aparecido bajo la Iglesia de *San Martino ai Monti*, el mismo que fue construido como un Iseo durante el s. II d.C., por tanto, ya avanzado el periodo imperial. En época tardía, durante el s. IV d.C. se englobó como parte del patio de una casa de miembros destacados de la sociedad formando una capilla para el uso familiar<sup>1290</sup>. Así como el aparecido en la *Villa Filosofiana* de *Piazza Armerina*<sup>1291</sup> (Italia), en ambos casos sirvieron como elemento visual al acceder a la casa, presentando un juego con el resto de la arquitectura. Esto no supone una novedad respecto al desarrollo privado y doméstico, ni siquiera una muestra de la representación de esos miembros de cara a la sociedad, pero sí demuestran la pretensión y el interés relativo a la importancia de los cultos domésticos.

Se trata de dos complejos del periodo tardío, en el s. IV d.C., aunque la posición de las capillas para el acceso desde el exterior por parte de individuos ajenos a los habitantes del propio hogar muestra precisamente esa conexión de esferas. Aunque respecto a los lararios altoimperiales, en este caso podrían responder a una pretensión del *dominus* para manifestar la *pietas* familiar ante el visitante externo, mediante la arquitectura, posición o iconografía, tratando de mantener reminiscencias antiguas asumiendo la dimensión pública propia de este tipo de residencias tardías<sup>1292</sup>. Respondiendo a los intereses de ciertos sectores aristocráticos que ocupaban lugares privilegiados dentro de la sociedad del periodo, buscando la muestra del estatus y el poder, pero también las relaciones con Roma<sup>1293</sup>.

Este contexto podría responder a la situación de *lararium* donde estaría depositado el Lar aparecido, aunque la presencia de la hoz y la podadera que fueron halladas a los pies de la figura, de tipo único en la península ibérica, plantea la relación con el

---

<sup>1290</sup> ENSOLI, 2000, p. 280, PÉREZ RUÍZ, 2008, p. 280; la relación con divinidades orientales indica la relación con el cambio religioso producido en el s. II, además de la integración posterior en la religiosidad familiar, en este caso de miembros destacados de la sociedad que lo añaden a su propio espacio.

<sup>1291</sup> CARANDINI; RICCI; DE VOS, 1982, BASSANI, 2003a, pp. 153-187. Muestran la relación de las figuras respecto al vestíbulo como elemento representativo y visual (uniendo el ritual del Año Nuevo con el culto a los Lares).

<sup>1292</sup> También como elemento integrador y de relaciones clientelares.

<sup>1293</sup> PÉREZ RUÍZ, 2008, pp. 281-283, lo relaciona con la copia de modelos de los grandes palacios imperiales (recordemos las pretensiones de Herodes Ático o la expansión de las manifestaciones iconográficas privadas en época Flavia), quizás en una búsqueda de similitudes con la familia Imperial. Incluso menciona la presencia de un triclinio en Itálica (Casa de los Pájaros) donde los jardines imitarían a los pertenecientes a la *Domus Flavia*. Al respecto en GARCÍA Y BELLIDO, 1960, pp. 85-86.

ambiente agrícola<sup>1294</sup>. Las relaciones entre Lares y agricultura están atestiguadas, como se indicó en líneas superiores. Así mismo se han encontrado vínculos con divinidades relacionadas con la naturaleza como Diana, Marte (si aceptamos atribuciones tempranas y arcaicas), o una corona de espigas con *infulae*, que tiene relación directa con los hermanos arvaes y el culto a la diosa DÍA, también en el ámbito agrícola. Así mismo la relación de los arvaes con divinidades como Pan, Silvano o Fauno, plantearía esta hipótesis<sup>1295</sup>.

Las conexiones con el espacio rural deben ser consideradas, así mismo la presencia de Silvano o Marte en el ámbito privado, relacionado con referencias a Lares y también con el culto imperial se desarrollan a lo largo del Imperio, temporal y territorialmente. Ahora bien, una vinculación en relación al espacio agrícola podría encontrarse en una referencia en un epígrafe, actualmente en el Vaticano, donde aparece el epíteto *agrestis*<sup>1296</sup>. Al respecto apunta M. Pérez Ruíz<sup>1297</sup>, que la inscripción encontraría la representación iconográfica en un ara documentada en *Ostia* donde aparecen Hércules (una vez más la referencia hercúlea) junto a dos faunos y, así mismo la presencia de otras dos figuras que podrían interpretarse como Lares a tenor de la siguiente inscripción: *(vicom)ag(ister) (de) s(ua) p(ecunia) f(aciundum) c(uravit) Laribus vicin(is?) sacrum*. Pese a las vinculaciones con las ceremonias arvaes, por la representación de una de las figuras con un tocado similar al presentado por el Lar, la ausencia de un colegio en la zona hace difícil la relación. Por lo que se ha interpretado la vinculación de manera más directa con Fauno. Quizás será más propio relacionarlo directamente con la esfera rural, las vinculaciones agrícolas propias de este espacio y, principalmente, la integración de esferas domésticas y públicas. Ya que este último epígrafe referido precisamente a un espacio vinculado a un *vicus*, así como con los Lares, al mostrar una representación próxima al del Lar encontrado, debe ponernos en la pista de los recintos presentes en *domus* rusticas o *villae*, pertenecientes a un miembro importante de la sociedad, que podía integrar en su larario a toda esa comunidad. Si a ello sumamos las funciones agrícolas de esa agrupación territorial, podrían producirse conexiones con los cultos de este tipo que implicasen a todo el conjunto poblacional.

Al menos el planteamiento no es del todo descabellado. Además, el vincular la representación de los Lares con atributos similares a los presentados por los arvaes, la conexión con el culto imperial, aunque no exista *a priori* un *colegium*, puede plantearse. Ante la necesidad de aglutinar comunidades y ante la no presencia de *collegia* en este entorno, el propio *dominus*, a través de representaciones iconográficas que vinculasen y desarrollasen toda la religiosidad privada, podría ejercer ciertas funciones. No parece extraño que exista una unidad, al menos algo laxa, de conexiones tipográficas, teológicas y ritualistas entre las diferentes comunidades, tanto urbanas como rurales, en

<sup>1294</sup> PÉREZ RUÍZ, 2008, p. 284, cree principalmente que se trataría de una conexión con el espacio de almacén o de producción agrícola.

<sup>1295</sup> RODRÍGUEZ OLIVA, 1994. Iconográficamente atestado BULARD, 1923, p. 463, nº 5.

<sup>1296</sup> CIL VI 646: *Silvano/ Lari agresti/ A. Larcus Pro / culus d.d.*, junto a la figura de Silvano.

<sup>1297</sup> PÉREZ RUÍZ, 2008, pp. 284-285.

relación a las prácticas privadas y domésticas, que se pudieron ampliar a la asunción de actos cultuales de mayores dimensiones en los contextos donde hiciera falta una agrupación a menor escala de grupos sociales.

Por consiguiente, la rehabilitación de las compitales, adscribiendo a los Lares que ahora son *augusti* la propia figura del Genio imperial, permitió el asentamiento del emperador mediante mecanismos propios de la religión privada. De este modo se extenderán por todos los espacios, tanto en ciudad como en campo, yendo en paralelo con los grandes desarrollos del culto imperial en todo el Imperio. Por consiguiente, se debe entender como un proceso complejo y en conjunto, donde desde diferentes niveles se asentó el poder del emperador como patrón y *dominus* de la inmensa *domus* romana.

A continuación observaremos como el proceso es completado en los restantes niveles, permitiendo el asentamiento del poder romano en cada espacio, y no sólo eso sino también marcando las pautas temporales en relación a la vida física del regente. El espacio y el tiempo encajarán con la visagra imperial.

#### **4.5. LA ADECUACIÓN ESPACIO-TEMPORAL DEL ESTADO AL EMPERADOR**

Unido a la organización territorial a escala rural y urbana, se produce un proceso paralelo donde el culto imperial se establece en escalas a nivel provincial y también “supraterritorial”, ya que debido al distinto ritmo con el cual se estableciera el culto en las diferentes regiones del imperio y las particularidades regionales, no se hará de la misma manera, fuerza, ni condición.

De este modo, el culto se expande a lo largo de cualquier rincón del territorio romano y, no solamente esto, sino que el propio emperador fue considerado referente a todos los niveles. Se comparó al emperador con elementos de la naturaleza, se le relacionó con referentes físicos, como un protector estatal, asegurador del bienestar de todo el estado y, como consecuencia de la aproximación cada vez mayor entre Roma y el Emperador, se establecerá una unión a nivel temporal.

El calendario romano pasará a incluir las fiestas relacionadas con el emperador, se celebrarán momentos destacados, como su aniversario de nacimiento, el ascenso al trono y también su fallecimiento, momento este en el cual, si así se decretaba, termina convirtiéndose en *divus*. En este sentido, el funeral imperial fue referente fundamental al marcar los tiempos de inicio y final de reinados.

Se presentará en referencia a miles de objetos, y tendrá un culto desarrollado a nivel privado, tanto doméstico como a niveles más amplios, y el culto imperial con un asentamiento a través de un sacerdocio, con actividades cultuales articuladas, establecimiento de templos y por supuesto presencia en edificios y localidades de lo

más diversas, incluyendo fundación de ciudades. El *Princeps* se convierte en señor del espacio y del tiempo.

Tal es la consideración que será reconocido como el nuevo sol que nacía<sup>1298</sup>. Tanto que ese astro alumbrará hasta los confines del Imperio. Pero las comparativas con elementos naturales no quedan ahí, como sucedió con su asimilación con el Nilo. Augusto fue representado como un soberano Nilótico, que aportaría prosperidad a todo el Imperio. De manera simbólica se presentó para los ciudadanos egipcios como garante del orden cósmico, asegurador de paz y abundancia y recogiendo las atribuciones de los faraones, heredero de su poder. Al fin y al cabo, es el nuevo señor de Egipto y, como soberano que dominará desde Asia hasta Europa, le otorgaron las honras destinadas a los mejores reyes. Apareció como el buen *basileus*, amado por Egipto. De tal manera que, como símbolo indiscutible de esa región, está el Nilo a quien se le asimila<sup>1299</sup>. Precisamente como elemento de abundancia, de riqueza, durante los primeros años del gobierno augusteo hay un fomento importante por desarrollar conceptos como *Annona*, desde la perspectiva romana, que estará en simbiosis y habitando junto con términos relacionados como *Ubertas*, o desde las regiones orientales *Euthenia*<sup>1300</sup>.

El carácter de abundancia estuvo conectado directamente con el sentimiento del líder que cuida de su pueblo, el cual llega para liberarlo de los males que le acechan y además de proveerle de cualquier necesidad, logrando asegurar el bienestar de la población. Encaminado en esa línea está la importancia de *Salus*, divinidad adscrita a epítetos imperiales, donde la buena salud del emperador está conectada con la del estado. Siguiendo estos postulados estuvo precisamente una de las líneas que llevó a la adecuación estatal respecto al regente.

La condición salútfiera referida al emperador se expande rápido, convirtiéndose en un concepto que cala de manera profunda en diversas zonas, así como en la actitud religiosa derivada de ello. Por ejemplo en Grecia, donde Augusto estuvo representado como un dios salvador. Incluso el *Metreon* de Olimpia fue restaurado y consagrado a *Augustus*, como salvador de los griegos y del mundo<sup>1301</sup>. Así mismo tendrá un templo monóptero sin *cella* en la Acrópolis, cerca del Partenón, además el cargo sacerdotal del culto establecido en su honor lo ocuparon miembros de una de las familias locales más distinguidas, recibiendo el título de sacerdote de Roma y del salvador *Augustus*<sup>1302</sup>. Será habitual que a largo del siglo I d.C. los atenienses realizaran sacrificios a su “dios líder y salvador” en un altar establecido en el mercado romano<sup>1303</sup>. Prácticamente a lo largo de

---

<sup>1298</sup> El emperador era el nuevo sol que nacía. Syll 3, 797= *IGR* IV, 251= I. Assos 26; *IG* VII, 2711= *ILS* 8792, *Acraephiae*; F. Pfister, s.v. Epiphanie en *RE* supp. IV, p. 310; CHALON, 1964, pp. 97-99.

<sup>1299</sup> BARBANTANI, 1998, pp. 292-293.

<sup>1300</sup> COGROSSI, 1978, pp. 138-158.

<sup>1301</sup> *IvO* 3669; *SEG* 42, 1992, 390; en Delos es llamado Dios y tuvo una estatua dedicada como salvador de todos los griegos *SEG* 19, 1963, 401 and 22, 1967, 466.

<sup>1302</sup> *IG* II2, 3173.

<sup>1303</sup> *SEG* 22, 1967, 466.

toda Grecia recibe honores parecidos, pero con el elemento de salvador presente constantemente<sup>1304</sup>.

Las honras y titulaturas se extendieron por todas las regiones griegas y las provincias del este<sup>1305</sup>, mostrando como la adoración al emperador se introduce a través de un culto personal desde la visión del benefactor. Una imagen del emperador como dador de bienes, que a una escala mas reducida tiene vinculaciones con el *dominus* que controla su casa y en ciertos ambientes también domina otros espacios. Tanto es así que de manera progresiva se incluirá en las adoraciones las destinadas a otros miembros de la *domus Augusta*, en vida o fallecidos. Así mismo las conexiones de los griegos estuvieron vinculadas con la intención de introducir el culto a través de mecanismos también relacionados con ordenación territorial, como asambleas, *koina*, etc<sup>1306</sup>. No se puede olvidar los lazos que se establecieron de manera teológica y política, donde ese dirigente que es considerado un dios, benefactor y salvador, al mismo tiempo es padre de la patria y sustenta su soberanía en comparativa con Zeus en el cielo, como padre de los dioses y de los hombres. De este modo la soberanía universal del *Princeps* establecida por su victoria, le permite recibir el título de salvador del mundo, además de posicionarlo en una escala superior, mostrando las titulaturas imperiales que fueron encaminadas en esa línea<sup>1307</sup>.

Muchas de las denominaciones recibidas por Augusto y los sucesivos emperadores fueron encaminadas en esta línea, como Salvador del Universo<sup>1308</sup>. También referencias como maestro del mundo o soberano del cielo y de la tierra<sup>1309</sup>. El término maestro aparece en varias ocasiones como la mención que hace Suetonio al hablar de unos marinos alejandrinos<sup>1310</sup>. El mar forma parte de las atribuciones habituales, como sucede en un epígrafe dedicado a Marco Aurelio como señor de la tierra y del mar, honrado en el *Letoon* de *Xanthos*<sup>1311</sup>. Así como en *Evandra* existe una similar<sup>1312</sup>.

De manera paralela a su consideración de todos los espacios, también de manera física los irá ocupando. Hemos citado tanto en capítulos anteriores como en apartados previos como se inserta en el mundo privado de manera profunda, ya sea dentro de los hogares, y como desde los mismos expandieron su imagen e influencia, con la colaboración también de festividades y asociaciones que con el carácter privado que presentan ofrecieron una escala de mayor magnitud.

---

<sup>1304</sup> Camia; Kantiréa, 2010, p.376.

<sup>1305</sup> Títulos como εὐεργέτης y σωτήρ, aparecieron en relación al *Princeps*.

<sup>1306</sup> No solo a nivel de ordenación a través del culto imperial, sino que además actuará en algunas regiones como árbitro entre las distintas poleis griegas GRUEN, 1998, pp.773-801.

<sup>1307</sup> CAMIA; KANTIRÉA, 2010, pp.376-378.

<sup>1308</sup> Crin. *Anthol. Palat.* 9, 482-802.

<sup>1309</sup> Manil. *Astron.* I, Hor. *Od.* I, 12, 51-52.

<sup>1310</sup> Suet. *Aug.* 98.

<sup>1311</sup> SEG XXXI, 1316.

<sup>1312</sup> IGR IV, 679.

Igualmente, su presencia es constatable en foros, lugares destacados, y espacios históricos o simbólicamente de gran valor para cada una de las comunidades, insertando en el imaginario colectivo la visión del emperador en cada lugar. Llegó a estar presente en planos donde mostrar su grandeza y expandir las ideas. Los sitios elegidos no van a ser al azar, y encierraron todos ellos un significado.

Dichas pretensiones se ponen de manifiesto todavía más en la diversidad de recintos imperiales. Al respecto podemos destacar el caso llamativo de *Cesarea Maritima*, donde se ha aceptado la presencia de un *Sebasteion* y en relación al Tiberieum, que ha planteado problemas a los investigadores a cerca de su ubicación. Alföldy pareció haberlo identificando en el faro de entrada a la bocana del puerto de *Caesarea*, que al mismo tiempo iría en paralelo a un *Druseum*<sup>1313</sup>. La elección del faro no será casual, ya que vendría a representar al emperador como guía y referencia del Imperio, asegurando la llegada de los barcos, sus gentes y mercancías a buen puerto. Entra en conexión directa con la idea del benefactor, el protector, así como señor de la tierra y el mar<sup>1314</sup>. Además de presentar al emperador y al propio estado como elemento civilizador que doma la naturaleza salvaje o sirve de resguardo ante la misma.

Aunque pudieron existir restricciones respecto a las acciones políticas y las responsabilidades administrativas, como bien apunta Gordon, las imágenes que los emperadores van a desplegar, principalmente orientadas al culto a su persona, sugieren una libertad de acción y un poder ilimitados<sup>1315</sup> (pero quizás habría que matizar, que cuando los regentes romanos traspasaron ciertos límites no adecuados para un buen mandatario, desde la óptica romana, si hubo consecuencias y en muchos casos trágicas). A través de las imágenes se aprecia un poder irrestrictivo, en donde precisamente se muestra a los dirigentes desarrollando habilidades y capacidades que los posicionan en línea con la esfera divina<sup>1316</sup>.

Llevado a la diversidad de planos, el posicionamiento público y global es de mayor calado respecto a la presencia privada, donde la veneración responderá a otros patrones y donde las ideas y abstracciones se entroncan por otras necesidades. No obstante, como se ha podido contemplar, si existe una intencionalidad de ordenación, control, con el mantenimiento de la naturaleza propia del ambiente privado, pero en paralelo al desarrollo global del culto imperial. Y precisamente la expansión por esta vertiente demuestra el poder ilimitado.

Precisamente, como bien apunta Gordon, uno de los temas centrales del discurso tradicional sobre los dioses es su ubicuidad. Por esta cuestión, la multiplicidad de las

---

<sup>1313</sup> ALFÖLDY, 1999, pp. 85-108.

<sup>1314</sup> Esta idea es también planteada en el famoso templo de Augusto en Alejandría, lugar que serviría para pedir por la salvación de los marineros, los cuales volverían del mar sanos y salvos. Ph. Leg. 141-151. ANDO 2000 Cf NOCK 1972 p.841.

<sup>1315</sup> Al respecto MILLAR, 1977.

<sup>1316</sup> GORDON, 2002, p. 54.

imágenes de los emperadores y de sus habilidades (a lo cual se deben añadir las presencias en ambas esferas) otorga un sentido de emular la capacidad de los dioses de desafiar los límites del espacio y del tiempo. El dios viviente<sup>1317</sup> podría estar “presente” en cada templo, disperso por todo el imperio, tanto en espacios públicos como foros, gimnasios o anfiteatros<sup>1318</sup>, así como en habitaciones de casas privadas. En diferentes escalas, fracciones o segmentos y aludiendo a su persona real y física, pero al mismo tiempo mostrando la trascendencia de la limitación humana<sup>1319</sup>. La cual podrá romper una vez que es deificado, e incluso si es venerado en vida presentó esa extraña ambigüedad.

Esta anfibología imperial, que presenta al *Princeps* como hombre y dios, también se traslada a los espacios, en lo público-privado o en dimensiones físicotemporales. Todos estos elementos conforman la tautología encerrada en su personalidad. Por tanto, no resultó extraño que al mismo tiempo fuera presentado con unas determinadas concepciones en una parte del Imperio y en un ambiente grandilocuente, mientras en la otra punta del territorio romano se plantease una propuesta más modesta. En ambos casos fue capaz de mediar incesantemente entre opuestos pero al mismo tiempo, complementos<sup>1320</sup>.

Pero la ordenación territorial a partir de provincias o regiones, con sus respectivas organizaciones, no fue tampoco sencillo, ni el asentamiento homogéneo. Por ejemplo, la provincia de Acaya parece que tiene un *sacerdos provinciae*<sup>1321</sup>, pero en otras regiones orientales no es así, pudiendo estar al frente un sumo sacerdote a la cabeza de cada *koinon*, sin tener un *sacerdos provinciae*<sup>1322</sup>.

Así mismo Tiberio permitió que se le rindieran honores en Asia junto al Senado, mientras que la provincia de Hispania pidió el mismo derecho pero les fue denegado y solo se permitió el culto a Augusto, ya que no querían convertir el culto en una banalidad, siendo la excepción Asia debido a los precedentes de Augusto allí<sup>1323</sup>.

La existencia de cultos a escala provincial tuvo relación con las asambleas ya que concordaban con los límites provinciales, aunque en cada provincia variaría. No obstante, es una muestra interesante de la ordenación político-administrativa. Pero más

<sup>1317</sup> La idea del *deus praesens* establecido en los palacios imperiales julio-claudios y flavios demuestran la representación de esos ideales.

<sup>1318</sup> Dos estudios generales relativos a anfiteatros y santuarios relacionados con el culto imperial son los de DONDIN-PAYRE, 2006; BOUET, 2008, pp. 269-293.

<sup>1319</sup> GORDON, 2002, pp. 54-55.

<sup>1320</sup> GORDON, 2002, pp.55-58 plantea las comparaciones entre un pequeño busto bronceo de Augusto, que presentaría otra parte de uno de Livia, que pudo estar en un templo galo dedicado como un dios por Atespatus, galo con nombre latinizado *CIL* XIII 1366, que al mismo tiempo como miniatura introduce una escala doméstica ya, frente a otras estatuas como una del mismo emperador en el teatro de Mérida o en otros expandidos por el Imperio FISHWICK, 1987-2005, II-2., 522f que muestran magnificencia.

<sup>1321</sup> PUECH, 1983, pp.15-43.

<sup>1322</sup> LOZANO, 2010, p. 116.

<sup>1323</sup> Tac. *Ann.* 4, 37.

allá de Asia<sup>1324</sup> e Hispania<sup>1325</sup>, no podemos admitirlo, pues como sabemos Acaya no contará con una asamblea propiamente dicha, y la función de representación podrían realizarlas ligas diferentes, como la de los Aqueos, sin tener que representar a todos<sup>1326</sup>.

En dicha región sucederá de un modo diferente, ya que de manera simultánea aparecen trece ligas, la liga aquea, dos en acarnania/etolia, la anfíctiónía délfica, la liga de arcadia, de la argólida, de beocia, focea, de los locrios, de los beocios, focios, eubeos, locrios y dorios, comunidad de los aqueos, beocios, locrios, focios y eubeos, *sinedrion panhelénico* entorno a Platea, liga de los eleuterolacones y liga de Eubea. Muchas ligas menores se unen entre ellas y las confederaciones no siempre fueron las mismas, y además no todas perduraron en el tiempo o existieron a la vez.

Los emperadores se convirtieron en una parte importante en los cultos de las ligas<sup>1327</sup>, y se transformaron en dioses protectores de sus reuniones, uniéndose a las deidades tradicionales, como fue la equiparación de Nerón con *Zeus Eleutherius* por parte del *sinedrion* de los griegos de Platea.

En relación al arte y el simbolismo romanos, estos fueron encaminados hacia la idea divina imperial y de su misión universal otorgada por la victoria y la conquista, pero de igual modo la naturaleza divina o cercana a ella del emperador se establece como mediador del propio estado romano y el cielo. Por esa razón aparece tantas veces representado el emperador realizando un acto cultural, y también por ello se representará en el plano privado como un *Genius* o adherido a los Lares<sup>1328</sup>.

La representación del emperador como sacerdote sacrificando, *capite velato*, ante un altar y llevando en su mano la cornucopia, muestra la idea del símbolo doméstico de paz y fecundidad agrícola, sin alejarse tampoco de la imagen privada de los Genios. La relación espacial está atestiguada<sup>1329</sup>.

---

<sup>1324</sup> FISCHWICK, 1987-2005, vol. I.1, FRIESEN, 1993, MITCHELL, 1993.

<sup>1325</sup> Al respecto en ÉTIENNE, 1958.

<sup>1326</sup> LOZANO, 2010, p. 115.

<sup>1327</sup> LOZANO, 2010, pp. 115-170.

<sup>1328</sup> Desde la óptica de la representación artística de los rituales en el arte romano, SCOTT RYBERG, 1955. Muestra como ejemplo un panel del arco triunfal en el Capitolio donde Marco Aurelio, *capite velato*, ofrece incienso desde el acerra en un sacrificio en frente del templo de Júpiter Capitolino. Aparece posicionado entre un flamen de la divinidad y el *Genius senatus* barbado de su izquierda celebrando la *decennalia*, además de encontrarse rodeado de magistrados, oficiales, militares, en una posición como un *paterfamilias*. SCOTT RYBERG, 1995, 157f, TURCAN, 1988: II. 32 no. 69 Cfr GORDON, 2002, pp. 60-62.

<sup>1329</sup> Sacrificando en favor de la *pax deorum*, asegurando el bienestar físico y psicológico del estado y su población. Se pone de manifiesto en el reverso de una moneda de Trajano acuñada en Caesarea Maritima, donde se muestra al emperador velado y sacrificando incienso en un altar portátil. Una vez aparece la cornucopia en su mano izquierda. Esta imagen muestra como sería una situación durante la vida diaria del imperio, donde los ritos y el respeto a las divinidades forman parte de la *pietas romana* y se impide la alteración abrupta de la realidad, provocando el enfado de los dioses. Esta concepción encajará con la idea de la paz como sacrificio a los *divi*, así como al emperador en vida. GORDON, 2002, p. 62.



La expansión a cada plano lleva consigo el control y el poder de manera trascendental. Esta consideración llevó al desarrollo de la *Aeternitas Augusti*, vinculado este al mantenimiento del Imperio de manera eterna, perpetua, de modo similar a los emperadores. Es la demostración de que el control del Imperio está en manos de los emperadores. Queda demostrado en el lenguaje iconográfico transmitido, como en el reverso de un sestercio de emperador Tito, donde se muestra a él mismo junto con su Padre sosteniendo entre sus manos un orbe, representación del Imperio, del propio poder que sustentan y con la leyenda de *Provident(ia) augus(a)/ S.C.*<sup>1330</sup>; corresponde sin ninguna duda a la expresión física del control del emperador y de poseer el mundo, el estado romano, en sus manos.

Esta idea resulta básica en el imaginario imperial y la expansión propagandística es la representación visual. A través de sencillos y también de complejos sistemas iconográficos, se traspasan espacios y se llega a todos los ciudadanos. En la difusión no se puede olvidar la importancia religiosa, precisamente para mostrar al emperador entre ambas esferas y encaminado a ocupar un lugar entre los dioses. De igual modo, las representaciones de las imágenes del soberano son parte importantes, pues en las propias celebraciones y las procesiones son mostradas a todos los ciudadanos<sup>1331</sup>.

La expresión física de las procesiones muestra de manera espectacular como se diluyen las diferentes esferas en el mundo romano. El emperador lleva tras de sí a toda la población, con el componente religioso de fondo. El *Princeps* ocupó cada escenario marcando las dimensiones y el tiempo a su paso.

Este argumento se ve reforzado con las prácticas que se establecieron a lo largo del territorio romano. Al respecto es conocida la visita de Tirídates, de la dinastía arsácida, a Nápoles y Roma, tras la resolución del conflicto armenio y que sería recibido por el emperador Nerón. Así ocurrió, pues se presentó ante el emperador, al cual esperó sentado y le fueron rendidos honores mediante un gran ceremonial. En el mismo se produjo la *proskynesis* convencial en un sentido político y dirigido precisamente al regente asumiendo una función divinizante. Hay que entender el suceso como parte del código sociocultural que se puso en marcha en Roma, el cual poco a poco iría ganando en boato y pompa hasta los niveles bajoimperiales<sup>1332</sup>.

---

<sup>1330</sup> GORDON, 2002, p.63.

<sup>1331</sup> La pretensión romana para el asentamiento en cualquier región partirá por la de organizar la vida religiosa a partir de la religión. De hecho, en las propias provincias se introducirán cambios en las festividades y en los rituales para aproximarse a la visión romana. Un ejemplo de ello son las festividades relacionadas con Augusto en Atenas, donde se incluiría la celebración del cumpleaños del emperador, en relación al culto de Apolo. El culto al emperador servirá como elemento de unión, tanto es así que se consolidará con los sucesivos emperadores a partir de Augusto y, el estado romano pretendió que fuera un fundamento para la identidad de las propias sociedades. La religión llevó a tener tal importancia que hay algún caso documentado como el de Tiberio Claudio Damas en Atenas, el cual prefirió ser elegido sacerdote que general. MUÑIZ GRIJALVO, 2008, p. 123.

<sup>1332</sup> D.C. 63, 2, 4; 63, 5, 2, Suet. *Nero* 13. Al respecto del suceso LO MONACO, 2008, p. 67.

Complemento a las prácticas de adoración y sumisión al emperador, serían los cortejos procesionales, las figuras imperiales que se portaban, eran guardadas, y precisamente por su ubicación solían ser de pequeño tamaño, presentando bustos, estatuillas o retratos pintados. Muchos de los collegia existentes fomentaron esta práctica y la desarrollaron de manera activa. Como los *Sebastophoroi*, que llegaron hasta finales del Imperio<sup>1333</sup>. Incluso había portones de pequeñas dimensiones para poder transportar las imágenes en las procesiones<sup>1334</sup>.

En Esparta, con la llegada del emperador Adriano por primera vez, la *polis* ordena la erección de treinta altares dedicados a Adriano *soter* (salvador) en la que los ciudadanos privados realizaron sacrificios durante el transito de la procesión en honor al Princeps. Junto a esta serie de altares, se desarrolló otra dedicados a Antonino Pío *soter*, identificado así mismo con Zeus *Eleutherios*, dentro de la celebración por el *adventus principis*, iniciado con Adriano y mantenido en el calendario Espartano<sup>1335</sup>.

Es un proceso parecido al establecido en *Gytheion*, donde las celebraciones se abrían todos los días con una solemne procesión. Se iniciaba en el santuario de Asclepio y de Hygia, participando toda la población desde magistrados, efebos, *neoi*, vírgenes<sup>1336</sup>. La comitiva terminaba en el santuario imperial, *Kaisareion*, donde los eforos sacrificaban un toro por la salvación y el poder eterno de los emperadores y de los dioses, incluyendo al emperador contemporáneo y los anteriores, además de un sacrificio en el agora<sup>1337</sup>. Por último en el teatro el *synedroi* del *koinon* ofrecía incienso para la salvación del emperador, sobre una mesa sagrada a modo de altar, con la presencia de las pinturas de Augusto, Tiberio y Livia, que habían desfilado durante la procesión<sup>1338</sup>.

Se trata de un proceso generalizado, muy extendido y con una importante integración de toda la comunidad, que a los cultos propios y locales sumará la figura de los emperadores. A este respecto el sincretismo que permitió el culto imperial, que resultó muy flexible, llevó a un desarrollo de la cultura romana en vinculación directa con la

---

<sup>1333</sup> P.Oxy 1265.

<sup>1334</sup> Gracias a una carta enviada por Marco Aurelio a la Gerousía ateniense. LO MONACO, 2008, pp.68-72; existen referencias de Juan Lido, en el s. VI d.C. *De Mens.* 4, 138 respecto a que los presidentes de regiones y los *sebastophoroi* bailaban en el *Augusteion* en honor a Tiberio y, era el nombre que se mantenía en su época para el complejo. Lo cual demuestra la perdurabilidad de las acciones y el peso que tuvieron.

<sup>1335</sup> FISHWICK, 1987-2005, II.1, 482-501; CAMIA; KANTIRÉA, 2010, p.382.

<sup>1336</sup> SEG 11, 1950, 923, II. 25-28.

<sup>1337</sup> SEG 11, 1950, 923, II, 28-30.

<sup>1338</sup> SEG 11, 1950, 923, II, 5-7, 33-35; CAMIA; KANTIRÉA, 2010, p. 383. Hay presencia atestiguada de *sacraria* en otros teatros, que además estarían integrados dentro de las procesiones de la ciudad. Como en Mérida o Córdoba. *Sacrarium* en el teatro de Mérida, estudiado por TRILLMICH, 1989-90, pp.87-102, sumar la importancia del culto imperial en el contexto general de la ciudad en MATEOS CRUZ, 2006; sobre el caso de Córdoba. *CIL II 2197 = II2 /7, 253*: *Augusto / sacrum* VENTURA, 1999, pp. 57-72); en el teatro romano de Córdoba también apareció un retrato de Antonino Pío. GARRIGUET MATA, 1998, pp.79-82. Y de modo general para el contexto cordobés GARRIGUET MATA, 2002.

cultura propia de cada zona, facilitando la asimilación. La cual por otra parte no hubiera sido posible sin el fomento de las clases dirigentes y élites autóctonas<sup>1339</sup>.

Las élites locales van a influir en el asentamiento y expansión del culto al emperador, a todos los niveles, pero tampoco podemos considerar una homogeneidad absoluta respecto a las respuestas ni las posibilidades ofrecidas desde Roma. Existe gran cantidad de cultos y, como defiende MacMullen, se debe “ordenar el caos” para poder entender todo este proceso tan complejo. Aunque la *pietas* es elemento fundamental para las sociedades antiguas, la participación en los actos religiosos, privados o públicos, no se consideraba obligatorios. Al respecto hay que matizar que algunos de los mismos sí llegaron a serlo, y en relación al culto imperial existieron leyes que articulaban este cumplimiento<sup>1340</sup>.

Pero el proceso de sincretismo no se puede adscribir únicamente a las manifestaciones públicas, pues a nivel privado, tanto con la inclusión directa del emperador, como en referencias a divinidades domésticas romanas, existió la *interpretatio*<sup>1341</sup>. De hecho las relaciones entre el culto imperial en relación con divinidades indígenas se extiende de manera profunda dentro del ámbito privado, principalmente con la asimilación imperial del *Genius* y los Lares, que sirvieron como vehículo de transmisión<sup>1342</sup>, aunque no puede

---

<sup>1339</sup> Forma parte del proceso de asimilación del culto imperial, la denominada *interpretatio* romana, y así mismo la “romanización”, aunque en este caso no son modificaciones profundas desde la óptica romana, sino añadidos a la base indígena de conceptos romanos o del propio poder. También diferenciando entre unas culturas y otras, que tuvieron mayor o menor aculturación. El propio Imperio favoreció el desarrollo de la vida religiosa indígena a través de nuevos medios de expresión que respondiesen a los ideales que se pretendían expandir. Esta misma idea es seguida por LE ROUX, 2009, p.268, para la península ibérica, pero aplicable a otras regiones. Aunque en su caso considera más que hablar de “romanización”, que podría implicar cierto grado de resistencia, es más una realidad social y política compleja y entremezclada. Así mismo, avisa (y debe ser secundado) que no se puede confundir toda la historia provincial por igual en este proceso. Cada región tiene rasgos particulares, aun con ciertas similitudes.

<sup>1340</sup> MACMULLEN, 1987, pp. 15-20, LE ROUX, 2009, p.270 Cfr Según la *Lex irn.* 92, AE 1986, 333, las fiestas relacionadas con el culto imperial eran obligatorias, no así como otras.

<sup>1341</sup> Recordar respecto a *interpretatio* ANDO 2008, p. 58. En anteriores capítulos tratamos la relación de divinidades domésticas y su plasmación en la interpretación indígena, sobre todo con el termino *Lar* adecuándose al termino *deus* en muchos casos, estableciéndose casos como *deus lar* y el nombre de la divinidad indígena asimilada. Así sucedió con el *Lar Berobreus*, que correspondió a una divinidad de protección en cierta zona del Noroeste Peninsular sin concretar. LE ROUX, 2009, pp. 273.274. Se puede contemplar como *Lar* se asigna a una divinidad de protección en una zona y además muestra la relación con una población (*Lares tamuccenbaci*, los *Lares ceccacci* o los *Lares turobici*). El emperador al asociarse con los Lares, y presentarse como protector, quizás buscaba también no solo el establecimiento a lo largo de todo el territorio, o la mayor parte, sino que de manera ideológica su protección se extendiese, algo que cobra sentido con el desarrollo de las *Compitalia* por ejemplo.

<sup>1342</sup> No solamente el termino *Lar* tendrá relación con divinidad, también las denominaciones tradicionales *deus* o *dea*, añadirán el uso de *dominus*. El empleo del mismo corresponderá a un desarrollo amplio y tardío, vinculado sobre todo a la presencia de divinidades mistéricas y orientales desde el s. II d.C. BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO 2011, p.551. sea el empleo con *Lar* o con *dominus*, se demuestra la relación de la administración territorial, y sobre todo la influencia de la religiosidad privada que arraigo en el terreno y se extendió para referirse a un espacio urbanizado o grupos de individuos con

considerarse como un absoluto sustitutivo de la religión romana o la indígena, que pasará por el filtro romanizador, pero mantendrá atribuciones.

Este modelo de integración se produjo a niveles rurales, pero también en las grandes ciudades. De hecho, en las capitales de provincia y de *conventus* hay presencia de monumentos consagrados al culto imperial, eminentemente público; en este caso no podía ser de otro modo. Lo interesante es que sirven para mostrar parte de la organización, donde áreas sagradas reservadas al culto acogieron devociones y sacrificios de altos dignatarios, como senadores, ecuestres o incluso de la familia imperial. En la mayoría de los casos las dedicatorias, con el consabido *pro salute imperatoris*, van unidas a los epítetos imperiales, principalmente *Augustus*<sup>1343</sup>.

La figura del emperador se asienta en las ciudades de una manera considerable, en ambas esferas. De hecho el modelo del *dominus* y su hogar, que tiene un reflejo a nivel estatal con el *pater patriae*, tuvo otra referencia a una escala urbana con el surgimiento del concepto *pater urbium*<sup>1344</sup>. Es decir, el patrón o patrono de la ciudad, ampliándose esa perspectiva por parte de los emperadores a todas las ciudades y presentándose como *Patrocinium Orbis Terrae*<sup>1345</sup>.

Como se puede contemplar, hay una escala intermedia desde la doméstica hasta la provincial o incluso la imperial, para todo el territorio romano. Sumado a este elemento, está el propio origen del culto imperial en el asentamiento en diversas zonas. Ya que sirvió en determinados momentos para la reorganización social no sólo a escala provincial, sino en espacios que podemos denominar “supraterritoriales” que abarcarían varias provincias o regiones, y que tuvieron como centro monumentos o altares destinados al emperador.

Es el caso del conocido como altar de las Tres Galias<sup>1346</sup>, el cual sirvió como confluencia a través de los ríos en *Lugdunum* para el establecimiento en dicho lugar de un altar destinado al culto imperial. Ese espacio destacado se terminará convirtiendo en un punto de confluencia y reunión de los galos, ya que se estableció un concilio. Se inicia en época Julio-Claudia, y se trata de uno de los primeros complejos destinado al culto imperial en Occidente. Es continuado posteriormente por los Flavios, quienes fomentarán y reorganizarán el mismo para darle un nuevo impulso<sup>1347</sup>.

---

lazos comunes, sirviendo como elemento heroico, familiar o aglutinador para la creación identitaria de determinadas comunidades políticas y sociales, donde el sincretismo empleado facilitó la integración.

<sup>1343</sup> LE ROUX, 2009, pp.276-278, para los casos de Lugo, Astorga, Braga...

<sup>1344</sup> Hor. *Carm.* 24-27. Así está atestiguado a nivel arqueológico para la ciudad de *Urgavo* (Arjona), GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 205, p.24.

<sup>1345</sup> Cic. *Off.* 2,17; *Resp.* 1,7.

<sup>1346</sup> Sobre la dedicatoria a Roma y Augusto en Liv. 4,3,2, Suet. *Claud.* 2,1, D.C. 54,32, SCHEID 2008, p. 670. No se puede olvidar que anteriormente esa zona presentaba un santuario destinado al Dios *Lug*, que es sustituido por el culto imperial. BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 565.

<sup>1347</sup> FISHWICK, 1999, pp. 249-260.

Una situación parecida se produce con el *Ara Ubiorum* en Colonia, que se construyó justo después del Altar de las tres Galias, precisamente para la futura provincia germana. Aquí encontramos sacerdotes para el culto de Roma y Augusto. Aunque no hay evidencia de la existencia de un *concilium* como en el caso de Lyon, aunque puede que al no existir la provincia aún esa fuera la causa<sup>1348</sup>. Otro altar importante es el de *Narbo*, dedicado el 11 d.C. al *Numen* de Augusto<sup>1349</sup> que será ampliado con la construcción de un templo al *Divus Augustus*<sup>1350</sup>.

A través de estos edificios, además de estructurarse la población, se logró que el poder del emperador y del Estado se expresara a través del culto imperial. En provincias remotas la gente no tuvo contacto con el emperador, incluso las clases dirigentes, pero a través del culto, se lograba una comunicación “directa” con el dirigente. Incluso es factible que se produjese ese desarrollo de manera más íntima a un nivel privado y directo entre el individuo y el emperador, manifestado a través de su Genio o con figurillas que le representasen, aunque es imposible de discernir. No obstante el culto sirvió como un medio, y cambió las relaciones entre los habitantes de las provincias y el emperador<sup>1351</sup>.

Así mismo junto a la ordenación a través del culto, también se plasmó la grandeza del emperador o su ideología mediante la creación de ciudades, la refundación de las mismas o la otorgación de estatus jurídicos a favor de las mismas.

Pero quizás uno de los casos más llamativo corresponda a la implantación en la Dacia romana del culto imperial de la mano de la conquista y colonización. Así sucede, que al adecuarse a la religión preexistente, se solapan sobre ella determinadas atribuciones imperiales, pero también se destruyen referencias religiosas y políticas. Es una muestra de que no toda la implantación fue amistosa ni mucho menos, ni tampoco tan tolerante. El emperador Trajano aprovecha para arrasar las fortalezas daco-getas, incluida su capital *Sarmizegetusa Regia* y los santuarios relacionados de *Dealul Gradistii*. Pero así mismo fundará una nueva ciudad en las proximidades de la anterior y la denominó *Colonia Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, que se establecerá como capital religiosa, la cual se mantendrá con posterioridad a la división de Dacia en tres por parte de Adriano. La capital político-administrativa se estableció en Apulum. Con lo cual separa el poder religioso y político en dos, para dejar como símbolo religioso la nueva capital que llevaría su nombre y que sustituye a la anterior. El pasado y el presente se unían con el emperador romano y su culto provincial de trasfondo, ya que se estableció un *concilium*

---

<sup>1348</sup> MAGYAR, 2009, p.390, FISHWICK 1987-2005, III. 2, pp. 137-139. Sobre el culto al genio en la ciudad de Lyon atender a la obra de AUDIN; COUCHOUD, 1955, pp. 44-67. A nivel provincial en DURAND, 1977.

<sup>1349</sup> FERGUSON, 1987, pp. 749-765.

<sup>1350</sup> FISHWICK, 1987-2005, I-1,2, pp.240-256. Sobre el culto imperial en esa provincia: DEMOUGEOT, 1969, pp. 39-65.

<sup>1351</sup> Idea defendida por ZANKER, 1992, p. 298 y secundada por MAGYAR, 2009, pp.390-391.

provincial y un *ara augusti*, junto a un santuario dedicado a Roma y al propio regente<sup>1352</sup>.

Por tanto, el poder romano se expandió, y hay un reflejo físico muestra de ello, y no sólo a través del establecimiento de templos y altares para la celebración del culto imperial, y como acabamos de observar con la selección de los lugares destacados, que sirvieron de confluencia y punto de reunión. Estos deben añadirse a otros a un nivel inferior, como en Mileto, con el establecimiento de un altar frente a la curia local o en Éfeso, donde también tiene un lugar destacado. Se ha mencionado también la presencia en los puestos romanos de estatuas de emperadores como si de faros guiando a los barcos se tratase o, incluso vinculado con cuestiones de intercambio comercial, siendo un garante del buen funcionamiento. En Colio se estableció un ninfeo, para el esparcimiento y descanso de los ciudadanos, relacionado con el emperador Claudio. Así como el *Augusteum* de Nîmes, ligado al culto terapéutico de *Nemausus* y el conocido *Sebastion* de Alejandría donde se desarrollan Bibliotecas, pórticos, salas de reunión, galerías, etc.; edificaciones todas ellas que relacionan al emperador y las artes, así como el conocimiento. No hay que olvidar incluso el desarrollo de los oráculos, que muestra el carácter más excepcional de los emperadores y sus vinculaciones con la divinidad<sup>1353</sup>.

La presencia imperial prácticamente envuelve cualquier espacio, llegando a estar presente incluso al inicio de las asambleas provinciales, de las ligas, los concilios, incluso en los colegios y finalmente en el propio Senado<sup>1354</sup>. Precisamente por la admiración hacia el *Princeps* se establece en el imaginario un paralelo de su grandeza con la de Roma, ocupando el emperador cualquier espacio imaginable.

Pero del mismo modo que se produce una adecuación física al emperador también la habrá temporal, de tal manera que se celebraron fiestas en honor a los emperadores y familiares destacados, las cuales terminaron por organizar todo el calendario a partir de ellas<sup>1355</sup>.

Las fiestas del calendario romano tradicional, en origen giraron alrededor de la *Regia*, espacio que como se mencionó en otros capítulos acabó siendo asumida por la nueva casa del emperador, cuando se conformó la *Domus Publica*<sup>1356</sup>. De este modo el emperador, como *Pontifex Maximus* asumirá las atribuciones del cargo. El *Princeps*, que establece su *domus* como residencia particular pero también abierta, modelo seguido por la dinastía Flavia, algo que no parece casual y responde a un planteamiento premeditado; logrará adecuar festividades vinculadas a su familia a otras de nivel

---

<sup>1352</sup> CARBÓ, 2001, pp. 7-32, FISHWICK, 1989, pp. 111-112.

<sup>1353</sup> BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 565.

<sup>1354</sup> Tras *Actium* Octavio traerá una estatua de la Victoria dominando el mundo y la mandó consagrar junto a sí mismo en la Curia. Al inicio de las sesiones los senadores ofrecerían incienso en el altar colocado, considerándose un gesto de obediencia a la figura de Octavio y de adoración a la divinidad, quizás significados algo difuminados. SABRIÉ; SABRIÉ, 1999, p. 58.

<sup>1355</sup> MENDES, 2006, p.23.

<sup>1356</sup> BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 440.

estatal. De esta manera hay una adecuación también físico-temporal entre el calendario romano y el emperador, siguiendo el antiguo modelo monárquico, donde el rey ejercía determinadas funciones religiosas, siendo ahora estas desarrolladas por el *pontifex maximus*, el cual es encarnado por el emperador romano<sup>1357</sup>.

Este modelo será continuado por el sucesor, produciendo un proceso que con el tiempo provocó el crecimiento del culto formándose alrededor del dirigente una configuración de cierta inmortalidad temporal hasta el momento eventual de la *consecratio*, instante del traslado oficial hacia el estatus de dios en el cielo, convirtiéndose en *divus*. Es en el cambio de gobierno donde se muestran las honras a los nuevos emperadores, como así lo manifiesta el gobernador de Egipto cuando escribe al emperador Adriano tras suceder a Trajano diciéndole: “Sea notorio a usted, que por la salvación de todo el género de la humanidad del dominio imperial se ha tomado el relevo de su padre, el dios por *Imperator Caesar Trajano Adriano Augusto Germánico Optimus Dacicus Parthicus*. Por lo tanto vamos a rezar a todos los dioses *para* que su continuidad pueda ser preservada para nosotros, para siempre y serán llevadas guirnaldas por diez días<sup>1358</sup>”. Hay que considerar que muchos de los iniciadores de los cultos locales y la creación de grupos, son reyes y líderes tribales que a través de estas manifestaciones y actos a nivel provincial y municipal, se convierten en benefactores de las comunidades, aunque no dejan de ser súbditos en relación al emperador<sup>1359</sup>.

La adecuación temporal corresponderá con los días señalados en relación a la vida de los emperadores. De hecho cuando se mencionó el establecimiento de la festividad del nacimiento del emperador por parte del procónsul de Asia, Paulo Fabio Máximo, irá unida a una reforma el calendario en honor a Augusto. El primer mes del calendario pasará a denominarse como *Kaisarios* para rendirle así honores<sup>1360</sup>.

También se había producido el cambio del mes *Quintus* que había pasado a denominarse *Iulius* en honor de César. El propio Julio César impulsó una reforma del calendario, que será continuada por Octavio, lo que supuso una muestra más de la

<sup>1357</sup> Sobre la organización de los calendarios por parte de los emperadores en BENOIST, 1999, pp. 31-36; sobre el pontificado en los calendarios: BENOIST, 1999, pp. 196-213; en relación a los tipos de aniversarios y su importancia en el culto imperial, desde el principado, así como, la vinculación con los nombramientos de los calendarios y los rituales en LOTT, 1995, pp. 29-31.

<sup>1358</sup> P. Oxy. 55, 3781 fechado el 11 de Mayo del 117 d.C.: [ἡ... ( )]/vac. ?/Ράμμι(ιος) Μαρτ(ιαλῆς) στρ(ατηγοῖς) \... [ ]... [ ]... ( ) / [ ] νομ(ῶν) χαίρε(ιν)/ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ σύνπαυ(ος)/ἀνθρώπων γένους ἴσ(α)τε/τὴν ἡγεμονίαν παρὰ τοῦ/θεοῦ πατρὸς διαδεδέχ(αι)/Αὐτοκράτορα Καίσαρα/Τραϊανὸν Ἀδριανὸν Ἀριστ(ον)/Σεβαστὸν Γερμανικὸν Δακι-/κὸν Παρθικόν. εὐχόμε[νοι]/οὓν πᾶσι θεοῖς αἰώνιον/αὐτοῦ τὴν διαμονήν(\*)/ἡμεῖν(\*) φυλαχθῆναι/στεφανηφορήσομ(εν)/ἐφ’ ἡμ(έρα)ς ι, ὅπερ καὶ τοῖς/ὑφ’ ἑαυτοῦ νομ[οῖς]/φανερὸν ποιήσητε/(ἔτους) α Μεσορῆ/ἐπαγο(μένων) β. vac. ?/Λητο(πολίτου), Μεμφεί(του), Ἀρσι(νοῦτου),/Ἀφροδ(ιτοπολίτου), Ἡρακλ(εοπολίτου), Ὀξυρυγ(χίτου),/Ὀάσεω(ς) ζ νομ(ῶν), Κυνο(πολίτου),/Ἐρμ(οπολίτου) [ -ca. ?- ]. Traducción a partir de GORDON, 2011.

<sup>1359</sup> GORDON, 2011, p. 47, habla de un modelo de negociación entre periferia y centro respecto a las relaciones entre líderes y el gobierno central. Sobre los cultos locales y los cultos imperiales a nivel más amplio en las provincias occidentales es necesario consultar BEAUJEU, 1976, pp. 433-443.

<sup>1360</sup> TAYLOR, 1979, p. 205.

relación tan estrecha entre el primer emperador y el divino Julio. Tanto que continuó el cambio en el calendario al mes de su padre adoptivo y modificó las fechas para coincidir en duración, treinta y un días, los dos meses. De esta manera el calendario romano, el cual marcaba los tiempos, indicará los ritmos a partir de las experiencias vitales de los emperadores.

Es decir, las fechas del calendario van a coincidir con festividades señaladas, como sucedía anteriormente, pero al adscribirse las mismas a la figura imperial, éstas van a ser relanzadas. Se debe encuadrar en la política de recuperación de cultos que habían ido cayendo en desuso en los últimos años republicanos, a través de la política de restauración de antiguos valores y de reformas religiosas, y estableciendo un control también a nivel temporal.

Junto a estas festividades van a surgir algunas nuevas, las cuales van a estar íntimamente relacionadas con la vida del propio emperador. Desde la celebración de su venida al mundo, hasta las victorias más importantes, el ascenso al trono imperial y la propia muerte del emperador, momento culmen, como trataremos posteriormente. De este modo, donde todo el proceso de la vida del emperador se va a marcar en el calendario, la vida del estado será la del emperador.

Estas fechas tan señaladas, además de marcar momentos importantes que quedan en la mítica y la mística imperial, sirvieron para articular a nivel político determinados territorios y grupos de población, intentando transmitir la idea de cohesión y prosperidad<sup>1361</sup>. Junto a estos elementos propagandísticos hay otros que el nuevo estado romano desea impulsar a través de simbologías concretas, sincretismo de cultos y divinidades, desarrollo de antiguos y nuevos juegos, eventos...; todo bajo el manto del emperador, bien promovidos por él directamente o por las élites provinciales en busca de su beneplácito.

La vinculación imperial con las élites locales sustentará gran parte del desarrollo cultural, sobre todo a través de ligas de ciudades<sup>1362</sup>, las que establecerán la construcción de templos pero también el fomento de juegos, con la aceptación de los procónsules, y siempre con su adscripción al poder de Roma. Así encontramos por ejemplo el establecimiento del culto a Augusto en Pérgamo con la erección de un templo y, al mismo tiempo, la celebración quinquenal de unos juegos, conocidos posteriormente como *Romaia Sebasta*, los cuales fueron impulsados por la liga de Asia, algo similar a lo sucedido en Nicomedia a través de las ciudades de Bitinia. Incluso estas ligas establecerán una festividad anual en honor al nacimiento del emperador<sup>1363</sup>.

---

<sup>1361</sup> Un caso ilustrativo en MUÑIZ GRIJALVO, 2008, 118-119.

<sup>1362</sup> LOZANO 2010, pp. 177-198 acerca de los concilios ciudadanos y el culto imperial; y el caso concreto de la anfictionía de Delfos: LOZANO GÓMEZ; GORDILLO HERVÁS, 2009-2010, pp. 61-78.

<sup>1363</sup> MUÑIZ GRIJALVO, 2008, pp.121-130 y en LOZANO 2002, pp. 55-56.



Resultará tan destacable la importancia imperial en la adecuación temporal, que el mismo *Princeps* va a participar en las festividades de carácter familiar. El ser *Pater Patriae* le coloca no sólo como salvador de la nación, sino como un padre a nivel espiritual, y debe ejercer como *Paterfamilias* de la gran familia romana, es decir, los ciudadanos. Como los cabezas de familia en la sociedad romana, gran parte de las fiestas giraba alrededor de ellos, y de hecho eran los ejecutantes principales, lo cual tiene una significación particular.

Otro ejemplo que demuestra la influencia del emperador, corresponde a la segunda reforma del calendario en Chipre, que se produjo después del 12 a.C., que era conocido como *Hemerologium Florentium*. Se asignaron a los meses del año nombres de autoridades Augusto<sup>1364</sup>. Junto a su nombre y el de sus antepasados divinos. Todos estos indicios parecen sugerir que la divinidad imperial, ya sea al Genio imperial o a sus *divi*, ejercía una función de patrón, de protector gubernamental o a través de las competencias que se concedieron al emperador por el bien del Estado<sup>1365</sup>.

Algunos aspectos son entremezclados a través de varios aspectos teóricos y propagandísticos del régimen. Como sucede con la recuperación y rehabilitación de antiguos cultos y templos, pasando por la importancia que se otorga a los cultos domésticos y su comparación a nivel estatal, los cuales permitieron el establecer un doble juego entre el estado y una gran *domus* donde el *Imperator* es el cabeza de familia. Y finalmente que el emperador venere a sus antepasados, los cuales van a pasar a formar parte de todos los romanos, y a su propio Genio para garantizar el bienestar de su figura además de la estatal. Estas similitudes acabaron provocando una comparación constante entre el ritmo de vida del soberano y el calendario público romano. De hecho no puede resultar extraño que el periodo del dominado, momento de mayor actividad autocrática respecto a los emperadores, los mismos se terminen nombrando *Domini*<sup>1366</sup>.

Por tanto, la estructuración temporal alrededor de festividades locales, urbanas, rurales, provinciales y estatales de un modo progresivo entroncó el culto imperial con cultos ya existentes, estableciendo el posicionamiento del emperador en todos los ámbitos sociales y geográficos; además de compaginar la señalización en determinadas fechas, como los denominados *Diis Imperii*, o bien en combates, olimpiadas, juegos y las festividades importantes que se establecerán a lo largo de todo el territorio y toda la historia romana. Unido a todo esto, se encontrará la visibilidad física del emperador, través de representaciones iconográficas de diverso tipo y también su propia presencia en determinadas festividades o actos. De tal manera que el culto imperial y el César se van a presentar en un espacio temporal pero también físico, demostrando su capacidad y su poder lo que les hizo reconocibles para cualquier agente social.

---

<sup>1364</sup> Ἀνδ. τοκρατορικοῦς (*Imperator*), Δημαρχεξουῖος (potestad tribunicia), Πληθυπάτος (cónsul muchas veces), Ἀρχιερεῖς (*pontifex maximus*).

<sup>1365</sup> SCHEID, 2008, p. 676.

<sup>1366</sup> Asumiendo los antecedentes para el término por emperadores anteriormente. Y aceptando que durante la tetarquía se establezca la división entre Augustos y Césares.

El calendario relativo al ejército también sufrió modificaciones para honrar a su *imperator*. De hecho, además de festividades propias y particulares, hubo una veneración de las *imagines* imperiales y los *signa* en los campamentos romanos<sup>1367</sup>, que imprimieron una mayor ligazón al culto y a la propia figura imperial, celebrando el *dies natalis*, el *dies imperii* (toma de posesión del poder imperial), así como la veneración a todos los *divi* y al emperador reinante<sup>1368</sup>. Precisamente las estatuas de los emperadores supusieron un elemento básico dentro de las legiones romanas y eran objetos venerados, razón por la cual formaban parte de los restantes símbolos militares. Así mismo, el calendario regía toda la vida de la comunidad con un estricto régimen religioso frente a las divinidades oficiales romanas, incluido el emperador, y el culto a todas ellas<sup>1369</sup>.

Pero junto a las celebraciones de carácter oficial establecidas en el ejército y asociadas al mando de las unidades, existieron otras acciones cultuales que se circunscriben de manera más apropiada al espectro personal o privado. Este tipo de casos corresponderían a una vinculación del emperador con determinadas divinidades, que fueron próximas al ejército o que el oferente era devoto de la misma. Es el caso de *Q. Carmeus Iulianus* quien junto a su familia realizó una libación por la salud de la casa imperial de los Severos<sup>1370</sup>. La pieza, dedicada además a Júpiter Doliqueno, muestra la relación de una dedicatoria oficial del culto imperial, pero con la particularidad de estar adscrita a esa divinidad tan importante en la región, junto con elementos de la religión romana, en este caso Júpiter Óptimo Máximo. La figura de Júpiter tuvo un gran peso dentro de la dinastía Severa, así como en el desarrollo posterior de la teología imperial<sup>1371</sup>.

Así mismo hay vinculaciones con *Genii* y divinidades del ámbito doméstico, que pueden ir dedicadas al *Genius* de la propia cohorte o también relacionados con la figura del emperador<sup>1372</sup>. Precisamente el culto a los Genios perdurará a lo largo de la historia romana hasta fechas tardías, encontrándose en el ejército varios de los casos documentados<sup>1373</sup>.

<sup>1367</sup> LE ROUX, 1982, p.278, sobre el caso de la *VII Gemina* vinculados a *Genius* y que demostrarían por la fórmula *ex iussu* la existencia de un santuario en el campamento.

<sup>1368</sup> BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p 561.

<sup>1369</sup> CAMPBELL, 1994, presenta textos y epígrafes interesantes para el estudio de la religión del ejército romano principalmente pp. 127-139. Véase también BIRLEY, 1978, pp. 1506-1541 y Helgeland, 1978 acerca de la adoración de las insignias militares en el ejército, pp. 1473-1478; y respecto al calendario militar, con la muestra del encontrado en Dura Europos, pp. 1481-1488.

<sup>1370</sup> *CIL* III, 3998. Aparece vinculado también con Jupiter Óptimo Máximo y Doliqueno, divinidad esta segunda próxima a los ejércitos, principalmente de Germania y el Danubio (donde apareció la pieza) y posible origen del dedicante. SPEIDEL, 1978, pp. 38-45.

<sup>1371</sup> La importancia de la figura de Júpiter Doliqueno: MERLAT, 1960 y su peso dentro del ejército en PALAO VICENTE, 2006, pp.396-397.

<sup>1372</sup> El culto a los Genios en el ejército romano: DIMITROVA-MILCEVA, 1978, pp. 1542-1555.

<sup>1373</sup> LE ROUX, 1982, p.278, sobre el caso de la *VII Gemina* vinculados a *Genius* y que demostrarían por la fórmula *ex iussu* la existencia de un santuario en el campamento; Así mismo el caso del epígrafe relacionado con el culto imperial y dedicación al Genio Ulpio de la Cohorte [*¿I His]pa[(norum)?]*

Por tanto, se comprueba la importancia dentro del ejército y la función primordial del calendario militar, el cual establece Augusto siguiendo la línea de implantación sobre estructuras religiosas anteriores. De hecho, llegará a convertirse en una suma de rituales consagrados a los *divi*, con gran peso dentro de la religiosidad y veneración de los soldados. Se lograba con ello, controlar de manera estricta su obediencia, destacar su fervor y, del mismo modo, establecer la presencia del emperador en cada punto.

De esta manera el emperador, a través del culto, es presentado en cada rincón del imperio, en relación a cada sector socio-económico y organizando la vida política, religiosa, así como social mediante las estructuras que se conformaron. Al mismo tiempo se reorganiza el calendario relacionándolo con la propia vida del emperador, sus sucesores y su familia, junto con el Estado. El emperador se establece cada vez de manera más sólida como un auténtico señor del tiempo y del espacio.

El culmen de todos estos aspectos, tanto la presencia física, como la organización temporal, así como la propaganda imperial con un potente desarrollo ritualista y teológico, se concentró a través de los funerales imperiales. En los mismos, la sociedad se integró para despedir al emperador que partía y recibir al que comenzaba a reinar.

#### **4.6. FUNUS IMPERATORUM COMO REFLEJO DE LA UNIDAD EMPERADOR-IMPERIO**

Los funerales a los emperadores supusieron el momento culminante de cualquier reinado y, al mismo tiempo, la demostración del poder y veneración imperial. A lo largo del proceso ritualizado que supuso el funeral se aunaron el control temporal, pues marca el final de un reinado y el inicio del próximo, además de suponer el final del ciclo vital de un emperador; y del mismo modo, muestra el control físico o del espacio, al producirse una manifestación pública en lugares concretos, que desembocó con el establecimiento de la pira funeraria y el sepulcro o la tumba del fallecido<sup>1374</sup>.

Todo funeral imperial constó de tres partes bien diferenciadas: la procesión funeraria o *funus*, que culminaba en las otras dos, como eran la *consecratio*<sup>1375</sup> (que consistió literalmente en hacer sagrado algo, en este caso el cuerpo del fallecido) y la

---

establecida en *Sidi Musa Bu Fri*, al Noroeste de *Volubilis*. *IAMlat* n° 814, recientemente algunos autores han propuesto se propone cohors *Pa(rthorum)*. Al respecto PALAO VICENTE 2006, p.25 y VILLAYERDE VEGA, 2001, p. 58.

<sup>1374</sup> Sobre los funerales imperiales en: HEIDENREICH, 1951, pp.326-340, RICHARD, 1966b, pp. 66-78 y 1966c, pp. 127-142. Desde la perspectiva de altares y retratos en KLEINER, 1987. Desde el punto de vista histórico en DAVIES, 2000. Y sobre el desarrollo del funeral de los emperadores en ARCE, 1988.

<sup>1375</sup> Sobre el concepto y sus dificultades de comprensión BICKERMAN, 1973, pp. 7-37 Cfr HÖLHL, 1938, pp. 169-185, GROS, 1965, pp.477-490 o PRICE, 1987, pp. 56-105.

*apotheosis*<sup>1376</sup>, que se trataba de la ascensión del espíritu del emperador a los cielos, donde se reuniría con los restantes dioses, convirtiéndose en *divus*.

La separación de las dos últimas fases ha resultado compleja para parte de la investigación, incluso desde la Antigüedad las mismas se confundieron y consideraron dos porciones de un mismo elemento. La interpretación al respecto parte de considerar que el emperador romano presentó una dualidad, ya que poseía un cuerpo humano, entendido como “privado”, es decir particular suyo y, al mismo tiempo mortal, que desaparecía una vez que era incinerado. Por otro lado, estaba el “cuerpo divino”, que representaba su nivel político y teológico, que se representó según fue avanzando el Imperio mediante la *imago*<sup>1377</sup> (que correspondía a una imagen del difunto en cera) y que estaría sacralizada en el mismo proceso<sup>1378</sup>.

La consagración o divinización coincidiría, según palabras de Plutarco<sup>1379</sup>, con el acto en sí de la cremación del cadáver, ya que al respecto indicaba: “*Así, cuando constatamos que la combustión ha sido efectiva, decimos que el difunto es divus*”. Una parte indudable de todo el proceso ceremonial era el inicio del mismo con el fallecimiento del emperador, finalizando con la elevación a los cielos del espíritu del difunto a través de la *apotheosis*<sup>1380</sup>. De este modo el cuerpo material como ser humano, que pertenece al emperador, se consume, perdurando su ser divino, que asciende. Por ese motivo se utilizaba la premisa de considerar al emperador como el último de los dioses... pero el primero de los hombres<sup>1381</sup>.

El origen de los funerales imperiales se encuentra por supuesto en el funeral de Augusto, pero establecido en el antecedente mítico de la muerte de Rómulo, a quien se atribuyó también su ascenso a los cielos apareciéndose su alma a Julio Próculo una vez fallecido. Hecho similar al atribuido para la muerte de Augusto cuando Numerio Ático juró ver su alma subiendo al lado de los dioses<sup>1382</sup>. También se empleó el relato mítico de la deificación de la esposa de Rómulo para la divinización de Livia<sup>1383</sup>.

---

<sup>1376</sup> CUMONT, 1896, pp.435-452, RICHARD, 1966a, pp. 784-804 y KIERDORF, 1986, pp. 43-69.

<sup>1377</sup> Conforme al concepto *imago* empleado por PEREA YÉBENES, 2005, pp. 103-120.

<sup>1378</sup> En relación a la teoría del doble cuerpo originario en los postulados de KANTOROWICZ, 1957 y adaptado por DUPONT, 1986, pp. 231-252.

<sup>1379</sup> Plu. *Quaest. Rom.* 14: [...]καὶ καύσαντες τοὺς γονεῖς, ὅταν ὁστέω πρῶτον ἐντύχῃσι, θεὸν γεγονέναι τὸν τεθνηκότα λέγουσι. Traducción recogida de PEREA YÉBENES, 2005, p.105, También se puede traducir como: “y una vez que han quemado a los padres, cuando por primera vez encuentran un hueso, dicen que el muerto se ha convertido en un dios” (más ajustado a la idea de los funerales de modo general), traducido por LÓPEZ SALVÁ, 1989, p.33 Cfr Cic. *Leg.* 2, 22,57.

<sup>1380</sup> ARCE 1988 sobre la distinción acerca del ceremonial y el sentido del *Funus*.

<sup>1381</sup> Se buscó en el modelo de Hersila, la esposa del primer rey latino, un ejemplo para la representación y búsqueda de su deificación. HIDALGO DE LA VEGA, 2012, pp.166-168, MIRÓN PÉREZ, 2003, pp.199-202. Sobre el relato: FESTUGIÈRE, 1954, *CH* 53, frag. 24, 3. Sobre la divinización de Livia (Grether, 1946, p. 248). Con Claudio se promovió su apoteosis Suet. *Claud.* 2, D.C. 60.5, Sen. *Apocol.* 9.

<sup>1382</sup> D.C. 56, 46, 2 Cf Suet. *Aug.* 100, 4.

<sup>1383</sup> Ov. *Met.*, 14, 812-828.

El proceso completo que formaría el funeral imperial al inicio es conocido gracias a Dión Casio<sup>1384</sup>, el cual se iniciaba desde la procesión habitual que correspondería a un personaje ilustre en Roma, aunque con algunas variaciones propias de los honores imperiales, pasando por los discursos y elogios públicos en los *rostra*, momento en el cual el sucesor según senadoconsulto pronunciaría unas palabras, acto que hizo Tiberio. Este proceso que aunaba perfectamente la utilización del espacio y del tiempo por parte de la propaganda imperial a favor del *Princeps* fallecido, ya que mostraba todos sus logros y méritos, así como a su sucesor, anunciándolos frente al pueblo y las altas instancias. Posteriormente es trasladado el cadáver por la *porta triumphalis* y, es seguido en la procesión funeraria o *pompa funebris* por los miembros del senado, orden ecuestre, sus esposas, la guardia pretoriana, sucesivas personalidades y el pueblo de Roma<sup>1385</sup>. Todo desemboca en el Campo de Marte, donde reposaría sobre una pira, ante la cual girarían desde los sacerdotes a los restantes miembros anunciados para terminar con el encendido de la misma, consumiéndose y soltando un águila, la cual escapa hacia los cielos llevando de manera simbólica el alma del emperador. Esta última parte corresponderá con la *apotheosis*, pese a no ser exclusiva de los emperadores.

Gracias a Herodiano<sup>1386</sup> y su detallada descripción del ritual durante el funeral de Septimio Severo, sabemos que se va a repetir posteriormente prácticamente de manera similar, aunque con mayores variaciones simbólicas, ya que se produce dos siglos después (211 d.C.). Desde Augusto hasta Severo el orden y significado de las ceremonias relacionadas con el funeral (incluyendo *consecratio* y *apotheosis*) son modificadas, e incluso en las fuentes hay términos contradictorios para referirse a las mismas, desde la liturgia, cada vez más compleja, hasta las formas y términos<sup>1387</sup>.

El relato presentado por Herodiano resulta interesante, pues hace referencia a un “funeral imaginario”, ya que Septimio Severo fallece lejos de Roma. Indicando como la cremación del cadáver tuvo lugar en el campamento y sus cenizas llevadas a la *Urbs*, en una caja de pórfito, para celebrar allí el *funus* oficial. De hecho, nos indica como modelan una imagen de cera, idéntica al fallecido, que es colocada en un enorme lecho de marfil durante siete días, siendo atendido por los médicos cada uno de ellos y, posteriormente llevada al foro, para más tarde ser quemada en el campo de Marte. El *funus* va a crecer durante estos siglos de parafernalia, pero el destino es idéntico, llegar al campo de Marte para ser quemado y, debido a la ausencia de un cuerpo presente se

<sup>1384</sup> D.C., 56, 34 y 42.

<sup>1385</sup> El funeral se puede presentar como el último gran triunfo que tendría el emperador romano victorioso. La importancia del homenaje cívico y el significado religioso, acercándose a la divinidad. GRADEL, 2002, pp. 44-46; NORTH, PRICE, 2010, pp.24. Así como la importancia del desarrollo procesional desde la república romana en BECK 2005.

<sup>1386</sup> Hdn. 4, 2.

<sup>1387</sup> Junto a la pompa la *apotheosis* cada vez redujo el círculo de celebraciones quedando definitivamente solo a emperadores. Augusto: D.C. 53, 34-42, Tac. *Ann.* 1, 8-10, Suet. *Aug.* 100, Pertinax: D.C 74, 4-5, y Septimio Severo: D.C. 76, 15, 3-4, Hdn 4,2. Así mismo el Senado decide otorgar la *consecratio*, sobre el término en Tac. *Ann.* 13, 2 y Suet. *Dom.* 1. No obstante en el Bajo Impero, las reformulaciones cambian cristianizándose la ceremonia.

utiliza una figura a imagen y semejanza del fallecido, la cual ha tenido que estar en contacto con él.

Durante el proceso de la cremación Herodiano manifiesta cómo desde todas las partes del Imperio, llegaron ofrendas al emperador (siguiendo la idea de entrega de bienes al patrón), tras lo cual el sucesor prendió la pira. Y para finalizar, la famosa águila remonta el vuelo hacia el cielo, diciéndonos el propio Herodiano: “*Y a partir de esta ceremonia es venerado con el resto de los dioses*”<sup>1388</sup>.

Hay que decir que Dión Casio nos ofrece en otro fragmento del que podría denominarse como funeral “auténtico” de Severo. El cual se celebró lejos de Roma, siendo allí mismo quemado y sus restos guardados en una caja de pórfido donde se trasladan a la Capital, siendo depositados en el monumento de los Antoninos.

A partir de estas menciones temporales se puede observar un cambio en el sistema de divinización imperial desde el s. II d.C., pues mostrará esta separación final como es la cremación del cadáver (o una parte del cadáver, si el emperador muere lejos de Roma) y la cremación de “un duplicado” del cuerpo (o parte del cuerpo del emperador), la *imago*, sin la cual no hay ascenso al cielo. El cuerpo mortal queda en la tierra mientras que el cuerpo inmortal es llevado *ad sidera*, “junto a” o “entre” los dioses (*apotheosis*), gracias al vuelo del águila<sup>1389</sup>.

La representación de águila para elevar el alma del emperador, procede de un símbolo sirio de inmortalidad, además de elementos derivados de la religión etrusca. Iniciada con Augusto en la significación simbólica imperial, ya en plena dinastía de los Severos está plenamente instalada y reconocida como elemento habitual<sup>1390</sup>.

---

<sup>1388</sup> Hdn 4, 2, 11. *Kaí ἐξ ἐκείνου μετὰ τῶν λοιπῶν θεῶν θρησκεύεται*. Traducción de TORRES ESBARRANCH 1985 pp. 61-62. La pira funeraria representó de manera simbólica una pirámide sagrada, donde el *divus*, espiritualmente era llevado por el águila hasta el cielo y el monumento se constituye como instrumento de esa divinización. De un modo visible para todos los ciudadanos, los cuales estuvieron acomodados también en el orden jerárquico de la sociedad. Los emperadores a través del *funus* mostraron su divinidad, y es que en palabras de Plinio sobre Trajano era “*dignus caelo*”. Plin. *Paneg.*35, 4. También para la élite la mística hercúlea de deificar a través del fuego se mantuvo, de hecho entre los estoicos era instrumento de purificación. GROS, 1965. pp. 79-80.

<sup>1389</sup> BICKERMAN 1929, consideró que la incineración y la efigie de cera quemada en la *consecratio*, fue introducida en el 117 d.C. tras el fallecimiento de Trajano. Esta cremación ficticia aparecería en las monedas contemporáneas, presentado en el reverso un fénix, la imagen mitológica de la resurrección y símbolo del más allá en la iconografía. Las imágenes correspondientes a las aves, como el águila o el pavo real aparecen en las representaciones como símbolo de deidad e inmortalidad. Con Faustina por ejemplo, se representa en monedas como *Divae*, y se convirtió en símbolo de deidad. Con el crecimiento de las religiones orientales cambiaron las concepciones ideológicas relacionadas con el cuerpo humano y el más allá momento en el cual se comenzarán a inhumar a los muertos, perdiendo la ceremonia de cremación su significado. Al respecto en GROS, 1965, p. 78.

<sup>1390</sup> CUMONT, 1917 y PIPPIDI, 1939, pp.136-155.

Para que esto tenga sentido, el cuerpo físico estará en contacto con el “otro cuerpo”, que estaría representado en una imagen de cera o *imago*, que crea a partir del rostro del difunto. Algo habitual en la sociedad romana en las famosas *imagines maiorum*, presentes en los hogares romanos. Ésta *imago* estará en contacto con el cadáver transmitiéndole esa esencia, tras lo cual el cuerpo físico puede ser quemado, igual que la *imago*, permitiendo el ascenso espiritual. Por supuesto, siempre y cuando el emperador tuviera una serie de virtudes que permitiesen su integración con los demás dioses tras el ritual.

Así vemos como la *consecratio*, como ceremonia activa y, la *apotheosis*, como símbolo del ascenso imperial, van a escapar de la esencia humana. Asistimos al alzamiento divino del emperador, presentado en sus dos formas, una humana y otra divina. Ambos elementos complementarios y dependientes, pero distintos, reflejo de esta teoría del doble cuerpo del emperador<sup>1391</sup>.

Del mismo modo, la propia ceremonia presenta el poder imperial en su máxima expresión, pues muestra todo el desarrollo teórico-teológico, y donde la expansión de la propaganda y el paradigma de la dualidad no sólo humana-divina, sino también la físico-temporal, mostraron como la sociedad romana marcaba el cambio de un gobernante a otro. La vida del emperador expira y con ella toda la nación lamenta su pérdida mostrando sus respetos al dirigente fallecido, pero también alegrándose y presentando sus honras al nuevo regente, el cual de manera activa y simbólica enciende la pira que permite el ascenso a los cielos de su predecesor. Todo ello enmarcado en un espacio bien definido y marcando el cambio de tiempo ante toda la sociedad.

El *funus imperatorum* por tanto tiene su procedencia en un *funus publicum*, por supuesto adaptado a la identidad imperial, pero como los funerales gentilicios, perpetuaron una tradición. Además muestran una clara referencia a la escatología ctónica<sup>1392</sup> ya que los ancestros eran portados en imágenes (esas *imagines maiorum*) durante el cortejo fúnebre y, los Manes conducían al nuevo difunto hacia el mundo subterráneo. Se marcaba una estricta representación social por parte de las grandes familias que mostraban sus logros<sup>1393</sup>. El modelo se adaptó a la nueva realidad del gobierno con el emperador romano al frente. Los regentes, que se habían adscrito a los Genios y Lares domésticos, mostraron esas mismas referencias y exponían sus éxitos, siendo conducidos y acompañados por la gran familia romana, representada por el pueblo y las instituciones, así como las imágenes de otros emperadores que le acompañarán, convirtiéndose la familia imperial en la de todos los ciudadanos de Roma.

---

<sup>1391</sup> PEREA YÉBENES, 2005 Cfr ARCE, 1988.

<sup>1392</sup> En la simbología imperial supuso una victoria frente a la muerte, sirvió como elemento escatológico y como imagen de prodigio. Como dijo Veleyo Patérculo sobre Augusto: *Animam Caelestem Caelo reddidit. HR, II 122, 3.*

<sup>1393</sup> Sobre la importancia de los antepasados, el desarrollo de las virtudes y los actos en los funerales, y la importancia del elogio fúnebre, junto a la plasmación en el culto imperial también en ARCE, 2000.

Augusto había sido el padre de la patria, continuado por sucesores, siendo todos ellos despedidos por sus hijos, el conjunto de Roma<sup>1394</sup>.

La *apotheosis* estará presente en toda la simbología imperial una vez que los emperadores son divinizados. Conocidos son los casos al respecto, pero resulta interesante resaltar un caso dentro del contexto templario, donde se conjunta la simbología relacionada con la *apotheosis*, elementos procedentes de la religiosidad privada, así como del carácter ctónico y escatológico. De este modo sucedió con un templo construido por Cómodo a su padre Marco Aurelio, el cual aparece representado como Hércules, en la ciudad libia de *Sabratha*. Muestra una pintura mural, donde es representada y reconstruida la muerte del emperador. Se le representó subiendo al cielo a lomos de un águila, recreando la *apotheosis* imperial, además de llevar una corona de flores y estando a punto de ser recibido por los dioses del Olimpo. También se muestran los signos del zodiaco, alternando con otras cabezas humanas en medallones, imitando gemas preciosas o camafeos. No faltaría la referencia al más allá, ni el componente escatológico de vuelta a la tierra a través de la diosa *Tellus*. Recuerda a la representación de la *apotheosis* de Sabina que figuraba como Genio alado en el Arco de *Portogallo* en la *Via Recta* de Roma<sup>1395</sup>. Tampoco debemos olvidar que la relación de Cómodo con Hércules es importante en el desarrollo de su gobierno<sup>1396</sup>.

Por tanto, las emperatrices tendrán también su propia *apotheosis*, aunque en casos contados, como Drusila<sup>1397</sup>, Popea o Marciana<sup>1398</sup>. En estos casos, parece ser que respondió más a una iniciativa privada por parte de los propios emperadores. Autores como Oliver posponen para el 119 d.C. la consagración de la hermana de Trajano, pues en esa fecha Adriano deificó a Matidia<sup>1399</sup>. El ritual incluyó la quema de incienso y ungüentos, y además los arvaes quemaron una imagen de cera de la emperatriz<sup>1400</sup>. Los honores por parte de Adriano se extendieron también a su madre<sup>1401</sup>.

Del mismo modo el poder imperial será tan grande que traspasarán hasta la muerte, no solo por su tránsito a la otra vida, sino que una vez divinizados todavía estarán presentes en diversos lugares. Así sucede, por ejemplo, con la presencia del retrato de oro de Faustina “la mayor” en el palco imperial del circo, para seguir presidiendo los juegos junto a su esposo<sup>1402</sup>.

---

<sup>1394</sup> GROS, 1965, p. 78.

<sup>1395</sup> MOORMAN, 2008, pp.144-145.

<sup>1396</sup> HEKSTER, 2002, pp. 117-129.

<sup>1397</sup> D.C. 59,11, 4, para el funeral de Drusila.

<sup>1398</sup> Pudo tener consagración oficial en el momento de su muerte, al menos así lo considera GROS, 1965, pp. 479-480 a partir de BEAUJEU, 1955, p. 410.

<sup>1399</sup> *CIL.*, VI, 2080, 120 1.5- 9 Cf. *HA Hadr.*, 8.

<sup>1400</sup> BICKERMAN, 1929, pp.10-16.

<sup>1401</sup> OLIVER, 1949, p.39.

<sup>1402</sup> *HA, Ant. Pius*, 6, 7-8 Cfr D.C. 71. 31,2 quien atestigua el mismo caso pero para Faustina la menor.



La representación de la divinidad imperial llegó hasta la esfera privada, donde incluso las élites intentaron imitar este proceso<sup>1403</sup>. Desde la representación de imágenes privadas similares a la divinización imperial, sobre todo para figuras fallecidas, hasta los retratos que tuvieron una presencia destacada<sup>1404</sup>.

Hubo una gran difusión de este tipo de representaciones, principalmente en época Flavia dentro del ambiente romano de la clase media e incluidos entre los grupos de libertos, que reconfiguraron la idea de divinidad y desarrollaron prototipos nuevos. De este modo tanto mujeres como hombres intentaron asimiliarse a nivel privado con determinadas divinidades, copiando modelos helenísticos con una desnudez heroica, un cuerpo atlético, las formas, sobre todo se observa en el ámbito funerario. Dentro de esta dinámica no podían pasar desapercibida la imagen y divinidad de los emperadores como referentes. Se puede contemplar con la tumba de Priscila, la esposa del liberto *ab epistulis* de Domiciano, T.Flavio Abascanto. El suntuoso sepulcro que recuerda a una casa, es presentado como un espacio que al mismo tiempo se asimila al *templum gentis Flaviae*. Es un intento de copiar los templos imperiales pero a nivel doméstico, hasta las estatuas de la difunta buscaron aproximarse a la divinidad<sup>1405</sup>.

Esta asimilación a la divinidad en el plano privado, no incluirá ninguna transfiguración del cuerpo o un cambio de forma previsto en el caso de la *apotheosis* imperial. Hay contadas excepciones, pero realmente ninguno de los individuos fallecidos está calificado como *divus/diva* como se prevé en el ritual imperial. Se trata simplemente de un programa literario que genera un efecto de consuelo. Prueba son las *feriae* de Dura Europos, donde el nombre de Germanico iría unido al de un elenco de emperadores divinizados para festejar sus *dies natalis*, incluyendo el sacrificio de un buey a los *divi* y una *supplicatio* a las *divae*, aunque con la condición de que la *supplicatio* no fuese en su nombre directamente, sino a su memoria. Por tanto, se crea una asimilación a la divinidad familiar, siguiendo la dinámica teológica y política de los emperadores, con la que se vincularon a los dioses con los cuales tuvieron una relación particular o familiar<sup>1406</sup>.

---

<sup>1403</sup> LO MONACO, 2011, pp. 335-349; No solo en el ámbito funerario, las élites, incluidas monarquías locales intentaron aproximarse y asemejarse a la familia imperial. Herodes Ático estableció en un ninfeo una exedra *EXEDRA ILS* 8803 a-c y la rodeó de estatuas de la familia imperial, junto con figuras familiares *ILS* 8824 a-b y *Syll.*<sup>3</sup> 853-865 *BOL*, 1984, pp. 108-141) con especial importancia el material epigráfico Cfr DITTENBERGER; PURGOLD, 1896, *IvO* pp. 610-632). Al respecto en MAYER 2009, p. 277.

<sup>1404</sup> Sobre los retratos y la *apotheosis* imperial de modo general en TORTORELLA, 2011, pp. 303-313.

<sup>1405</sup> *Templum Gentis Flaviae* se intenta copiar, la memoria de la familia Flavia es un modelo de referencia, unido a que es la primera vez que los emperadores o miembros de la familia son sepultados fuera del Mausoleo de Augusto (aquellos que pudieron). Es glorificación de la propia stirpe. LO MONACO, 2011, pp.335-337. Sobre el Mausoleo de Augusto: ATTILIA, 1987, pp.29-34.

<sup>1406</sup> Diana *CIL* III 8405 y 3836; Venus *CIL* VI, 778 para familiares femeninos. LO MONACO, 2011, pp. 338-339.

La asimilación con divinidades estuvo presente a lo largo de la historia romana desde los grandes líderes políticos y militares como Pompeyo, Julio César, Antonio u Octaviano, que construyeron su imagen pública desde el recurso de asimilarse a un dios, llegando incluso a tener enfrentamientos sirviéndose de la imagen de las divinidades, donde la propaganda jugó una función importante, así como la religión. Por ejemplo, en el reverso de las monedas aparecen estatuas de dioses con características faciales similares a ellos, así como en las inscripciones son aclamados como dioses que surgen o renacen, por ejemplo, estos son los casos de nuevo Apolo o nuevo Diónisio. Incluso en los funerales imperiales y el desarrollo de la *apotheosis* los emperadores pasan a la otra esfera. También sucedió con las emperatrices como Livia, quien se equiparó a Ceres/Deméter, a Juno, o a Fortuna, así como Drusila a la joven *Kore*. La difusión de la imagen de la emperatriz como diosa, con la titulación oficial uniendo el nombre con la divinidad se propagó igualmente. Fue tras diez años desde la muerte de Livia, con su *consecratio* oficial y la declaración como *diva*, en el 41 d.C., cuando se produjo la asimilación definitiva<sup>1407</sup>. No obstante, las imágenes de la esposa de Augusto en el papel de Ceres, Juno u otras divinidades que encarnasen cualidades las cuales fomentar, ya estuvieron presentes antes, simplemente su consagración supuso un culmen<sup>1408</sup>.

La ordenación tanto a nivel física como temporal encajó con el funeral imperial, conformó el ejemplo perfecto de toda la carga simbólica, política y religiosa que supuso la divinización de los emperadores y como a través de su persona giró la sociedad romana. Con una evolución constante, que presentaría con el paso de los años y reinados una complejidad tanto en el protocolo como en la ideología, consolidando el poder del emperador y su traslación a la esfera divina.

Abarcó cualquier contexto social, todos los planos tanto públicos como privados, planteó el desarrollo de las honras, configuró el protocolo al emperador, en vida y tras su muerte y permitió el crecimiento de su propia imagen. Quizás el prototipo que mejor recoge toda esta serie de cuestiones y que muestra la evolución producida, es el caso correspondiente a época de Diocleciano y un viejo templo dedicado a Amón.

Durante la presencia en Luxor por parte de los tetrarcas, bajo el gobierno de Diocleciano, se produjo una visita a un recinto templario en la localidad, el cual estaba dedicado a Amón. El mismo fue reconvertido en espacio para el alto mando militar y dentro se organizó una habitación para el culto imperial. En dicha zona había un trono previo que fue reutilizado para la ocasión y se preparó para adorar a los cuatro tetrarcas. En los muros norte, oeste y este, se muestran representadas procesiones de dignatarios y oficiales sobre un fondo blanco y un zócalo con motivos de *opus sectile*. El muro sur bloquea la entrada anterior de la sala. Pero lo interesante corresponde a los retratos de emperadores y personas cercanas, con un águila de Júpiter en el dintel<sup>1409</sup>.

---

<sup>1407</sup> Tac. *Ann.* 5,1,4.

<sup>1408</sup> LO MONACO, 2011, p.40.

<sup>1409</sup> MOORMAN, 2008, pp.146-147.

Se observan imágenes de dos emperadores entronizados, debajo de ellos, las procesiones y los individuos que aparecen en el ábside sustituirían a estatuas de culto que no llegaron a instalarse. Los mismos han sido identificados precisamente como los *Augusti* y los *Caesares*. Las pinturas son realizadas *in situ* y giran en torno a fomentar la nueva función del altar como culto imperial. Así mismo ya intuyen elementos posteriores de iconografía paleocristiana con ministros oferantes como en los casos de *Sant'Apollinare Nuovo* en Rávena, del Mitreo de Santa Prisca en Roma o del templo de *Bel y Zeus Theos* en Dura Europos<sup>1410</sup>.

Así mismo, la imagen del águila con corona sobre las cabezas de los emperadores mostrarían una especie de teofanía y expresión de la majestad imperial junto a las *signa* de las legiones, siguiendo el modelo de otros campamentos, pero aquí se amplía añadiendo la propia ubicuidad física del acto ritual y también de la adoración al emperador<sup>1411</sup>. Uniendo de manera directa el protocolo imperial, las procesiones establecidas en relación a los altos mandatarios, en este caso emperadores, la *apotheosis* imperial, la propia divinidad de los tetrarcas y la combinación de los espacios.

Es un símbolo del desarrollo producido por todo el culto imperial, encaminándose hacia una realidad nueva, conjuntando esferas, significados, elementos simbólicos y reforzando la idea de la divinidad imperial. El emperador con su esencia divina, estará en un escalón superior al resto de la sociedad, como intermediario con el mundo de los dioses, recibiendo culto por parte de toda la población, pero también manifestándose el mismo a través de un espacio sagrado e interno para un grupo.

De manera definitiva, en cuanto a la suma de todos los ejemplos mostrados, se puede entender como el emperador se establece de manera amplia en el territorio romano, en la mentalidad de la sociedad y en la religión romana de un modo profundo. Estará en las manifestaciones públicas ante las personalidades más destacadas, pero al mismo tiempo en los espacios más íntimos envuelto en entidades domésticas. Servirá como elemento de unidad y civismo, así como reflejo de conducta y también como recurso de protección o búsqueda de ayuda. Su gran magnitud le estableció no solo en cada plano, sino en cada momento del tiempo, logrando que el Estado siga su propio pulso vital. Se convierte en el auténtico señor, *dominus*, *Princeps*... que controla el tiempo y el espacio físico.

---

<sup>1410</sup> DECKERS, 1973, pp. 4-34, KOLB, 2001, pp. 175-176, figs. 16-22, MOORMAN, 2008, p. 148.

<sup>1411</sup> REDDÉ, 2004, pp. 442-462; pp.457-458, figs. 19-20.



## 5. MANIFESTACIONES CONTRARIAS AL EMPERADOR O EL ANTI-CULTO IMPERIAL (EPÍLOGO)

*“Los emperadores tienen, en vida, panegiristas que falsean la verdad por adulación o miedo; después de su muerte, detractores sistemáticos por odio”*

TÁCITO, *Anales* <sup>1412</sup>.

La adoración a los emperadores romanos, así como las muestras diversas de gratitud y honra hacia sus personas, tiene un contrapunto tratado en ocasiones por la investigación moderna que corresponde con el rechazo y la negación a su figura. Si queremos analizar la naturaleza del emperador y las prácticas derivadas del culto imperial para comprender su divinidad, es necesario observar el negativo de este extenso molde: las manifestaciones contrarias a su figura.

En el presente capítulo, a modo de epílogo, se expondrán algunas de las opiniones y negaciones hacia el emperador y su culto, demostrando que también existió una oposición, la cual partió de la reflexión sobre el fenómeno. De igual manera, se demostrará que la concepción divina del emperador también se puede construir desde el reflejo deformado que surge del espejo cultural. No hay una intencionalidad de hacer excesivamente largo este apartado (por ello la consideración de colofón) precisamente para no alejarnos en demasía de la idea central del trabajo de investigación, pero se tiene la intención de cerrar el círculo, frente a las reflexiones ideadas en el capítulo segundo. Así mismo se debe valorar que en ocasiones ha existido un olvido manifiesto para reconocer la aceptación de las prácticas imperiales por parte de la historiografía. Precisamente esta, tradicionalmente se ha centrado en las honras positivas o bien ha criticado las manifestaciones desde la perspectiva de la religión cristiana, sin pararse en el análisis de las interpretaciones particulares de los habitantes de la antigüedad<sup>1413</sup>.

Como se indicó anteriormente, el poder imperial se expande a lo largo de todo el territorio, sirviéndose del culto al emperador para articular y controlar las distintas posesiones, tanto a nivel público como privado. Del mismo modo que se logra establecer en los lugares más importantes de la ciudad, como templos o espacios destacados donde las figuras del emperador resaltasen permitiendo el fomento como símbolo del poder romano<sup>1414</sup>; de igual manera van a sufrir ataques precisamente por su

---

<sup>1412</sup> Tac. *Ann.* 1.1. Traducción de MORALEJO, 1979, pp. 44-45.

<sup>1413</sup> Desde la perspectiva negativa del culto, trabajos como los de NOCK, 1934, BOWERSOCK, 1973 pp. 179-212 o VEYNE, 1976. Y los que han pretendido adentrarse en los planteamientos de los adoradores como HOPKINS, 1978, PRICE, 1984 o FRIESEN, 1993.

<sup>1414</sup> Las virtudes imperiales y el emperador como ejemplo de conducta en CHARLESWORTH, 1937 y FEARS, 1981a.

visibilidad<sup>1415</sup>. Ya que atacando este icono se atentaba contra Roma y el propio dirigente. Conocido es el caso del saqueo por parte de tribus locales britanas del templo dedicado al *Divus Claudius* en *Camulodonum* (*Britannia*, actual Colchester en Inglaterra<sup>1416</sup>). Dicho ataque en palabras de Tácito fue destinado “*contra la fortaleza de la eterna dominación*”<sup>1417</sup>. Los britanos se dirigieron frente al propio símbolo de Roma y todo lo que significaba, demostrando como las connotaciones políticas son evidentes, más todavía cuando Claudio fue uno de los principales impulsores del culto provincial<sup>1418</sup>.

Pero el rechazo a la figura imperial se inicia desde dentro de la propia sociedad romana, con muestras de negación de su divinidad o al menos fuertes críticas. Así sucede con las discusiones y oposiciones ocasionadas en el ámbito político por parte de gran número de senadores, quienes no veían con buenos ojos dichas prácticas. Incluso antes del establecimiento de las dinastías imperiales, la divinización de César fue tema de un encarnizado debate. Incluso Cicerón atacará con dureza a Marco Antonio por rendirle honores de divinidad a César<sup>1419</sup>.

Los posteriores emperadores no se libran de críticas por actuaciones que sobrepasaban las funciones humanas. El Senado también mostró su negación a reconocer la divinidad de Calígula, quien se nombró dios en vida; y tras su muerte, mientras se debatía quien sería el futuro sucesor los miembros de la Curia prefirieron reunirse en el Capitolio, en lugar del sitio habitual ya que este recibía el epíteto de Julia. De este modo evitaron celebrar allí el encuentro, pretendiendo con este acto eliminar la memoria de los anteriores césares y la destrucción correspondiente de los templos destinados a cada uno de ellos según nos asegura Suetonio<sup>1420</sup>. La visión peyorativa que existe dentro de la historiográfica sobre Calígula repercute, por supuesto, en la imagen que tenemos del emperador, resultando ser uno de los más denostados a lo largo de la historia. Incluso se buscó a través de la admisión de su divinidad un rechazo a la misma, ante el estado inestable de su personalidad<sup>1421</sup>.

Estas referencias nos ofrecen una visión diferente sobre las divinizaciones imperiales, que se han tendido a considerar sencillas y sin una excesiva presión. Pero se debe

---

<sup>1415</sup> Sobre la imagen de los emperadores expandida por el Imperio: ROSE, 1997b.

<sup>1416</sup> La integración religiosa romana en Britania, y la importancia del culto imperial a través del templo de Claudio en HENIG, 1984, pp. 69-76.

<sup>1417</sup> Tac. *Ann* 14, 31, 4: *ad hoc templum divo Claudio constitutum quasi arx aeternae dominationis aspicebatur*. Traducido por MORALEJO, 1980, p.181.

<sup>1418</sup> BLÁZQUEZ; MARTÍNEZ-PINNA; MONTERO, 2011, p. 557, FISHWICK 1987-2005, I.2, pp. 195-198.

<sup>1419</sup> Cic. *Phil.* 2, 110-111; sobre el exceso de honores destinados a un hombre, destaca la crítica negativa de Suet. *Caes.* 76, 1.

<sup>1420</sup> Suet. *Cal.* 60. 1.

<sup>1421</sup> Sobre como Lucio Vitelio consigue salvar su vida de la purga realizada por Calígula al reconocer su divinidad y rindiéndole honores a través del sacrificio a su nombre, los mismos que recibía de parte de otros grandes dignatarios, ver D.C. 59, 27. Sobre el empleo del culto al mismo emperador por parte de las élites romanas, Suet. *Cal.* 22, 2-4.

reconocer una falta de unanimidad en todos los casos y en ocasiones una dificultad añadida para el reconocimiento a los emperadores de sus méritos y virtudes, sobre todo una vez fallecían, algo que les llevó a compartir lugar con los restantes dioses. También se debe mencionar que muchos de los textos literarios esconden un rechazo por parte senatorial a determinados gobiernos, así como una imagen peyorativa de muchos emperadores, entre otras razones porque muchos autores eran afines al *ordo* senatorial. En multitud de casos mientras los emperadores eran desprestigiados y mal vistos por parte de los senadores, recibían el cariño de la plebe.

La realidad demuestra que la implantación del culto imperial no fue fácil, ni rápida, ni sencilla por partes iguales a lo largo de los siglos y territorios. Antonino Pío tuvo serias dificultades para lograr la divinización de su antecesor Adriano y así lo ponen de manifiesto las diferentes fuentes clásicas<sup>1422</sup>. Incluso Claudio tuvo que sufrir las burlas no solo en vida, sino tras su muerte. Pese al buen gobierno que se puede considerar que desarrolló y a las actuaciones alejadas de la *adulatio* o su equivalente griego *hybris*, que el mismo siempre procuró evitar, al menos abiertamente<sup>1423</sup>. Tuvo que soportar el desarrollo de una obra contraria a su divinización donde Séneca hacía gala de sus feroces ataques<sup>1424</sup>.

La saña de Séneca respondería a la deliberada política de Nerón y cuestiones de afinidad personal, algo a lo que la historiografía antigua haría referencia<sup>1425</sup>. Las constantes menciones que realiza el autor en el *Apocolocintosis* son muestra de ello, ofreciendo a través de diversos dioses el rechazo a la divinización por parte del nuevo emperador

<sup>1422</sup> H.A. *Hadrian*. 27, 2; *Ant. Pius* 2, 5; 5,1; así como en D.C. 70, 1, 2-3; 69, 23, 2-3.

<sup>1423</sup> Claudio al igual que Tiberio o Marco Aurelio forman parte del grupo de emperadores que intentaron evitar en exceso las muestras de adoración hacia su persona, e incluso el rechazo a la divinización, al menos en vida. Al respecto, el mismo Marco Aurelio en *Meditaciones* VI, 30 habla de ello. Las palabras del propio emperador son interesantes para la consideración acerca de la divinidad por parte de los emperadores directamente, ya que otras fuentes clásicas parten del pensamiento de los autores y muestran ciertas contradicciones en las conductas de los gobernantes romanos e impiden saber sus auténticas motivaciones. Suet. *Vesp*, 23, 4. No obstante, en los propios emperadores podemos encontrar rechazos a su divinización o a honrarles con actos culturales, pero no niegan los mismos a otros familiares o antecesores. Esto sucede con Tiberio, quién los rechaza para su persona, considerándose un ser humano, pero no para Augusto o Livia. Tac. *Ann.* 4, 37-38, Suet. *Tib.* 26, 27; También Germánico, aunque no es emperador, renuncia a los honores conferidos a él, pero acepta los destinados a Tiberio o Livia. Tac. *Ann.* 1, 54. Nerón rechazará sacerdotes y templos, incluso sacrificios, como en *Gytheum*. PRICE, 1980, p. 39. Sobre el rechazo de honores por parte de los emperadores OLIVER, 1989. Incluso el reusar a tales actos se convirtió en un modo de actuación por parte de los emperadores, respondiendo a cuestiones políticas y morales (se puede admitir cierta consideración de conciencia, debido a las opiniones particulares de ellos como individuos). Sobre la renuncia de los emperadores al sacrificio a sí mismos o su *Tyche*, DC 58, 8, 4; 59, 4,4; 60, 5, 4. Esta opinión desarrollada se encuentra en el trabajo clásico de CHARLESWORTH, 1939.

<sup>1424</sup> Destacar en Sen. *Apocol.* 9.

<sup>1425</sup> Plin. *Paneg.* 11, 1-3: “(sobre la divinización de Nerva por Trajano)...pero sin imitar a aquellos que hicieron lo mismo con propósitos bien diferentes,...; Nerón a Claudio, pero para burlarse de él;...”; *non imitatus illos, qui hoc idem, sed alia mente, fecerunt [...]* *Claudium Nero, sed ut irrideret...*, traducido por MARTÍN, 2007, pp.706-707.

romano de su antecesor, como si de una banalidad se tratase<sup>1426</sup>. Incluso el propio Plutarco criticará que algunos reyes se comparasen con dioses y cayesen en la *adulatio*<sup>1427</sup>.

Marcial también desarrolla en un epigrama una crítica humorística respecto a la adoración de los Césares, indicando como un elefante adoraría a César de manera piadosa y suplicante pero no por temor a un toro o por ser obligado por el domador, sino por la creencia auténtica en que era su dios<sup>1428</sup>. Desde la óptica antigua, corresponde a una ridiculización constatable al comparar la inteligencia de un elefante con la de un ser humano, producido por su escepticismo tras la divinización de Julio César por Augusto. Por supuesto corresponde a un momento muy inicial donde el asentamiento del futuro régimen todavía es impreciso.

Pero no solamente los intelectuales y eruditos cargan contra la divinización de los emperadores, también la sociedad romana, en sus diferentes estamentos muestran un recelo, sobre todo en los primeros años del principado, donde resultó más complejo el asentamiento de la nueva perspectiva. El desarrollo del culto imperial es empleado por algunos escritores clásicos para atacar a determinados emperadores, para quienes determinadas prácticas no eran adecuadas aunque, al mismo tiempo, dichas actuaciones no son consideradas como dignas de rechazo para otros gobernantes<sup>1429</sup>. Todo ello corresponde precisamente a los enfrentamientos senado-emperador que la historiografía antigua plasma de manera destacada, sobre todo por aquellos escritores cercanos a la Curia romana<sup>1430</sup>. Sin lugar a dudas los intentos iniciales de asentamiento de las manifestaciones a Augusto no contaron con el beneplácito total del pueblo, de hecho, algunas actuaciones fueron profundamente mal vistas por ciertos sectores de la población, sobre todo cuando se realizaron en momentos inadecuados. Un ejemplo de esto lo tenemos en Suetonio, que constata la asistencia de Octaviano a una cena secreta que se denominó “de los doce dioses”, donde el futuro Augusto fue vestido de Apolo, coincidiendo con una época de hambruna dentro de Roma, algo que conllevó las críticas de la plebe<sup>1431</sup>. Se debe entender el desarrollo de la consideración divina del emperador y el consecuente culto como un largo proceso de asunción y asimilación.

El mismo historiador romano nos hace otra serie de indicaciones referidas a la personalidad de Augusto. Resulta llamativo por ser con él, con quien se inicia el sistema, y el propio culto imperial como lo entendemos; y es con el propio emperador, con quien existen epigramas o versos populares en su contra. Los cuales seguramente se tratarían en lugares algo más reservados, y al mismo tiempo presentan una gran

---

<sup>1426</sup> Sen. *Apocol.* 9, 3-4.

<sup>1427</sup> Plu. *De adul.* 12, 56.

<sup>1428</sup> Mart. *Sp.* 17.

<sup>1429</sup> Intelectuales en el desarrollo del imperio ANDERSON, 1998 Cfr sobre la evolución religiosa desde la visión de los intelectuales de ANDO, 2008.

<sup>1430</sup> El rechazo a determinadas prácticas de divinización de Calígula, principalmente la asunción con otros dioses, por parte de DC 59, 26, 5-8.

<sup>1431</sup> Suet. *Aug.* 70, 1.



expansión. Las esferas se ven conectadas desde la articulación reflexiva de la opinión pública, la cual cuando no vayan bien las cosas dirigirá sus miradas hacia una figura destacada. Hay que entenderlo en el contexto de la todavía inestable posición del *Princeps* y su poder.

Durante la época de la proscripción de varios ciudadanos romanos por orden de Octavio, Suetonio se refiere al suceso durante el cual grabaron al pie de una estatua de Augusto el siguiente escrito: “*Mi padre se dedicaba a la Plata y yo a los bronce de Corinto*”<sup>1432</sup>. Los proscritos fueron acusados de poseer vasos de Corinto, de ahí el juego con la frase, mientras se señalaba con un juego de palabras al propio padre de Octaviano que había ejercido de “prestamista” (*argentum*, que procede de plata), como “*corintharius*”, que era la denominación de los esclavos que cuidan de los bronce de Corinto, dirigiendo de manera indirecta las críticas a la codicia de Augusto por hacerse con los vasos, para ello pasando por encima de los acusados<sup>1433</sup>.

Una última referencia, también del propio Suetonio tiene que ver con que después de la guerra de Sicilia se difundió un epigrama que ilustraba lo siguiente: “*Después de perder sus naves en las dos derrotas que sufrió su escuadra, con tal de ganar alguna vez no para de jugar a los dados*”<sup>1434</sup>. El escrito con bastante mala intención criticaba aparte de su incompetencia militar, principalmente naval ya que había caído derrotado en los años 38 y 36 a.C., también su adicción al juego de los dados<sup>1435</sup>.

Este tipo de acciones encajan con los escritos que eran lanzados desde los diferentes grupos políticos, para atacar el uno al otro, sirviéndose de elementos propagandísticos de todo tipo. Vemos que, pese al triunfo de Octavio, no resultó fácil su asentamiento en Roma, y las honras recibidas presentaron alguna que otra dificultad.

Fue con una cierta modificación en las conductas del emperador cuando el nuevo estilo, que se encontró, encerrado en la proyección de una nueva imagen que envolverá todo, caló a través del mensaje de Augusto y se produjo una rápida difusión. En esta tuvieron mucho que ver las propias comunidades, locales, provinciales e imperiales, que vieron en la adaptación la solución a parte de los problemas sociales, económicos y políticos que tuvieron<sup>1436</sup>.

Así mismo los ataques contra los emperadores respondieron a un arma política, buscando la caída y el final del reinado de determinado dirigente, y el alzamiento de otro nuevo. Las medidas fueron de todo tipo, y entre las mismas no escaparon los actos privados y alejados de las muestras públicas, llegando a recurrir al empleo de oráculos,

---

<sup>1432</sup> Suet. Aug. 70, 2: *pater argentarius, ego Corintharius*.

<sup>1433</sup> Traducción y referencia de CARANDE HERRERO, 2003, p.276.

<sup>1434</sup> Suet. Aug. 70, 2-3: *postquam bis classe uictus naues perdidit, aliquando ut uincat, ludit assidue aleam*.

<sup>1435</sup> CARANDE HERRERO, 2003, p. 276.

<sup>1436</sup> Zanker 1992, pp.126-127.

adivinos o incluso el hacer casos a sueños proféticos contra los emperadores<sup>1437</sup>. Este hecho se extendió tanto que provocó la prohibición de la consulta hacia los mismos por particulares siempre que tuviese que ver con la salud y bienestar del emperador. El gobernante era también el Estado, y si se atentaba contra él se hacía contra el propio sistema<sup>1438</sup>. De hecho los sueños proféticos estarán muy extendidos dentro de la sociedad romana, no solo entre la gente de a pie, sino entre intelectuales y los propios emperadores<sup>1439</sup>. No es de extrañar que precisamente sea de los mismos de quienes poseemos mayor información al respecto. Cabe destacar por ejemplo el famoso pasaje de Domiciano cuando Minerva sale del larario y le indica que debe partir, anunciándole su muerte y final de su vida; ya no puede ayudarle más en este mundo y en sus tareas de gobierno<sup>1440</sup>. Sobre las muertes de emperadores vinculadas con presagios o acontecimientos maravillosos, existen multitud de referencias. Precisamente porque al relatar las vidas de los gobernantes romanos y vincularlas con pasajes míticos, la muerte forma parte de este proceso, demostrando el carácter divino incluso en el anuncio de su fallecimiento o en el paso a la otra vida de una manera diferente a la de cualquier otro habitante del Imperio<sup>1441</sup>.

Los propios emperadores van a dudar de su cualidad divina. A Vespasiano poco antes de su muerte, se le atribuye el lamento de creer que estaba convirtiéndose en un dios<sup>1442</sup>. No dejó de ser ambigua su relación, pues mientras fomentó en vida algunos cultos hacia su figura, poco antes de fallecer podría mostrar su falsa creencia. Entendiendo que se trata de un texto de Suetonio con una clara intencionalidad.

---

<sup>1437</sup> Consultar por la salud del emperador era considerado un acto de alta traición, al respecto en STRATTON, 2007, pp. 31-40; pp. 97-102; para el caso concreto del reinado de Trajano ver en MONTERO, 2000b, pp. 13-182. Así como la importancia de la adivinación dentro de la política durante el Bajo Imperio en MONTERO, 1991.

<sup>1438</sup> En relación al temor de dichas prácticas a lo largo de la historia romana en MONTERO, 2002, pp. 241-243.

<sup>1439</sup> Filostrato, se refiere a Apolonio de Tiana, s. I d.C., filósofo neopitagórico, al cual se le adjudicaban poderes especiales y la capacidad de hacer milagros. Considera que desaparece del templo en el cual estaba para transportarse al cielo y ser divinizado, algo supuestamente constatado por un joven al cual en sueños se le apareció para convencerlo de que había alcanzado la inmortalidad. Philostr. *Apoll.* 7, 1.31) Algunos autores incluso han planteado que la construcción de esta obra fue encomendada por Julia Domna como respuesta a la vida de Jesús de Nazaret, como es el caso de FERGUSON, 1970, p. 51.

<sup>1440</sup> Suet. *Dom.* 15 Cfr JONES, 1992, p. 88. También sobre presagios de la muerte de un emperador en HA. *Tac.* 17, 4.

<sup>1441</sup> Acerca de la caída de un rayo sobre una inscripción establecida en una estatua de Augusto, provocando la desaparición de la primera letra del nombre César, algo que se interpretó como que la muerte le acecharía al cabo de cien días, y además indicaría su incorporación al mundo de los dioses ya que la palabra César al perder la “C” quedaría como “Aesar” que en la antigua lengua etrusca (reminiscencias al pasado, y referencia la importancia del mundo etrusco en el desarrollo religioso romano del imperio) significaba “Dios”(aquí la demostración de la búsqueda de vincular al emperador con la divinidad). Suet. *Aug.* 97, 2: *sub idem tempus ictu fulminis ex inscriptione statuae eius prima nominis littera effluxit; responsum est, centum solos dies posthac uicturum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod aesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus uocaretur.*

<sup>1442</sup> Suet. *Vesp.* 23, 4.

Algunas de las críticas orientadas al emperador por parte de autores clásicos no hacen siempre gala de la absoluta negación de la divinidad. Así sucede con Plinio el Joven, quien pese a criticar los motivos de la divinización de Augusto por Tiberio, según en palabras suyas “Tiberio consagró a Augusto como dios del cielo, pero para reintroducir en nuestro derecho la acusación de lesa majestad”<sup>1443</sup>, al mismo tiempo era sacerdote del emperador y dedicó un panegírico a Trajano. De hecho, en ningún momento critica que Augusto merezca su divinización, sino la utilización de la misma por parte de Tiberio. De igual modo criticó la de Nerón hacia Claudio por querer burlarse, o las de Tito a Vespasiano, y de Domiciano al primero, por pretender ser parientes de un dios<sup>1444</sup>.

También las élites del poder romano van a criticar la divinidad imperial, precisamente porque chocaban con los intereses de su grupo privilegiado. Con esta razón de trasfondo Cicerón criticó a Marco Antonio, y por esa razón Augusto se encontró con el enfrentamiento de ciertos sectores del senado ante la divinización de César, sin olvidar el trágico final del divino Julio y sus presuntas pretensiones.

Al observar las muertes violentas de los primeros emperadores se puede contemplar la relación complicada de muchos de ellos con el Senado<sup>1445</sup>, y la dificultad en la asunción de la divinidad por los grupos oligárquicos romanos, al menos entre ciertas facciones. El temor de los senadores ante una veneración popular que supusiera un levantamiento tras la muerte de Calígula, llevó a evitar la celebración en la curia de la primera reunión por recibir el nombre de Julia. Llegando a plantear algunos sectores la destrucción de todos los templos y monumentos levantados en honor a los *divi*<sup>1446</sup>. La referencia a todos los césares demuestra que la pretensión en un momento todavía de inestabilidad, ante el no asentamiento del régimen, al menos de manera absoluta, llevaba al intento de recuperar la república, por supuesto en manos oligárquicas, y destruir cualquier rastro de recuerdo de monarquía divina<sup>1447</sup>.

La oposición senatorial fue una constante a lo largo de la historia romana, con unas ansias de recuperar cierto poder, al inicio pretendiendo acabar con el nuevo sistema, y después al asumir las nuevas dinámicas imperantes, pretendiendo asentarse y lograr mayor cuota de poder. Este planteamiento podría hacernos llegar a la conclusión de ser un germen para la dicotomía historiográfica entre senadores y emperadores, de la cual se reproduce el patrón de buenos y malos que llega hasta la actualidad. Pero la realidad imperante responde a otro axioma, pues el propio senado se opuso a la divinización de

---

<sup>1443</sup> Plin. *Paneg.* 11, 1-2: ...*Dicavit coelo Tiberius Augustum, sed ut maiestatis crimen induceret...*, traducido por MARTÍNEZ, 2007, p.706.

<sup>1444</sup> Plin. *Paneg.* 9, 1-3.

<sup>1445</sup> DAVIES, 2000.

<sup>1446</sup> Suet. *Cal.* 60.1.

<sup>1447</sup> VÁRHELYI, 2010, pp. 186-208, sobre las apropiaciones a nivel religioso y las aspiraciones políticas de los senadores.

Trajano, emperador que mayores atribuciones devolvió al senador, y bien considerado por la historiografía del corte pro-senatorial<sup>1448</sup>.

Las críticas y burlas, por parte de autores, a la divinidad de determinados emperadores o las muestras de veneración a su figura, van encaminadas dentro de esta conducta. No debemos olvidar que en gran medida la *pietas* y el buen hacer de un emperador formaba parte de su consideración futura para la divinización, pero durante el desarrollo de su vida también fue el germen para una adoración popular. No obstante, la divinización tras la muerte de los regentes, consistente en la *consecratio* y la *apotheosis*, dependió del beneplácito senatorial<sup>1449</sup>.

Las élites patricias romanas no van a defender dicha asunción, salvo en contadas excepciones, algo habitual en la historia ante el peso de un individuo que se alza sobre los restantes, cortando parte de la cuota de poder. Los casos de Quinto Curtio, quien criticó a Alejandro por igualarse a los dioses y recibir honores divinos<sup>1450</sup>, o de Arriano quién recoge algunas de las acciones contra el monarca macedonio<sup>1451</sup>, pueden permitir una idea sobre la situación general vivida durante el principado romano, y la opinión de los sectores más reacios al posicionamiento de los emperadores en la esfera divina.

En todo momento la divinidad imperial, pese a su consolidación, no fue aceptada por completo, existieron muchos grupos que la negaron. Incluso fueron contestatarios con el sistema, no solo por la no creencia, sino por la exclusión a la cual pudieron ser sometidos o al mismo tiempo, alejarse de las conductas de desarrollo producidas desde Roma<sup>1452</sup>.

Precisamente porque el sistema romano utilizó como herramienta para el asentamiento de su poder político, no solo el brazo militar, si no también se sirvió del culto al emperador para la ligazón de la sociedad. La misma presentó una gran heterogeneidad, miles de creencias y realidades, y que se tuvieron que vincular respondiendo a las diferentes sensibilidades.

Junto a ello está la falta de datos para poder estudiar algunos de estos grupos que, por su posición social, sexo o incluso creencias quedan apartados y presentan un vacío en las fuentes. Al mismo tiempo estuvieron sometidos a las voluntades de las élites que emplearon el culto para sus intereses<sup>1453</sup>. Aunque no se puede descartar dentro de esa realidad la ejecución de las adoraciones desde una auténtica voluntad.

---

<sup>1448</sup> Dión Casio trata sobre este asunto D.C. 69, 2,5.

<sup>1449</sup> ARCE 1988 y 2000.

<sup>1450</sup> Q. Curc. 10, 5.

<sup>1451</sup> Arr. An. 4, 8, 3-5. Refleja el episodio donde Clito rechaza la divinidad de Alejandro, ya que es una insolencia posicionarse al nivel de la divinidad, como monarca cuya posición no le corresponde y logrando honores innmerecidos.

<sup>1452</sup> LOZANO, 2003-2005, pp. 157-169.

<sup>1453</sup> Desde la perspectiva económica la intervención imperial y la relación de las élites con las políticas desde el gobierno en STORCHI MARINO; MEROLA, 2009.

La divinidad imperial tendrá una mayor cantidad de rechazos entre las religiones y sectas contrarias a las divinidades paganas y por extensión al reconocimiento de la naturaleza divina del emperador. Entre las mismas destacarán los grupos judíos y sobre todo cristianos, quienes no dudarán en negarse a realizar las ofrendas correspondientes al emperador. El cristianismo se mostró muy beligerante respecto a la figura imperial, la cual curiosamente modificaron y terminaron asumiendo bajo patrones cristianizados. El principal enfrentamiento correspondió a las manifestaciones culturales en favor del emperador, algo impensable para una religión monoteísta donde solo tiene cabida Dios<sup>1454</sup>. Los constantes conflictos entre las élites gubernamentales y los creyentes cristianos son constantes en el devenir del imperio<sup>1455</sup>. Los cristianos precisamente atacan la propia base del imperio al negarse no solo a las libaciones honrando al emperador, imagen del propio sistema, sino que se niegan a formar parte del ejército, un problema de gran calado en el imperio romano. Aunque se dan multitud de variaciones en el desarrollo sobre las relaciones cristianas e imperiales<sup>1456</sup>. Así mismo hay un cuestionamiento del culto imperial hacia los magistrados provinciales por parte de los cristianos, rechazando a los propios dioses paganos<sup>1457</sup>. Aunque no debe contemplarse de manera única la actuación entre los cristianos y judíos frente al poder romano, ya que con el tiempo terminaron formando parte de la propia estructura, y de hecho se debe considerar a la propia religión cristiana como una más dentro del desarrollo religioso romano<sup>1458</sup>. La evolución del Imperio lleva a la integración de los diferentes grupos, de

---

<sup>1454</sup> La adaptación de la figura imperial como continuador de la labor de Dios en la tierra y como representante suyo muestra el giro que se produce desde las políticas de Constantino y sobre todo sus sucesores, con la presencia de Teodosio como personaje destacado. Así mismo la modificación teológica y de la teoría política tiene un desarrollo muy importante con el “agustinismo político” ofrecido por San Agustín y su obra “Ciudad de Dios”, *De civitatem dei*, que sirve para la plasmación de la política tardoantigua y medieval, base de las monarquías europeas, así como de la supremacía pontificia de Roma sobre el resto de patriarcados en la parte occidental. En relación al rechazo en relación a la divinidad imperial y sobre todo la negación de que dichas muestras sean fruto de la piedad y puedan considerarse religión ver la opinión de Tert. *Apol.* 35, 2-3.

<sup>1455</sup> Sobre los conflictos entre culto imperial y el Cristianismo ver MILLAR, 1973 y VERSNEL, 1988.

<sup>1456</sup> Plinio el joven se queja amargamente en las cartas destinadas a Trajano de la negativa a rendirle sacrificios al emperador por parte de los cristianos, aunque hay algunas excepciones a través de fórmulas extraordinarias. Plin. *Ep.* 10, 96-97. Así mismo, le indica a Trajano que suplica a su imagen con incienso y vino. Esta *imagino* tenía un lugar especial entre las estatuas de culto, *simulacra*, de los dioses y la diferencia terminológica es importante. Al respecto Apolonio emplea el mismo término, *eikon*, para sacrificar a los dioses y para la imagen del emperador. Por su parte Plinio distinguía que ellos no adoraban a los dioses y no veneraban la imagen de oro (enlazaba con la historia bíblica de Daniel). De este modo se observa como la imagen imperial es percibida en términos bíblicos, con una diferenciación entre dioses y el emperador. PRICE, 1980, pp.36-37.

<sup>1457</sup> MILLAR, 1973, pp. 145-175, p. 164.

<sup>1458</sup> Dentro del considerado pluralismo religioso romano, se debe considerar al cristianismo en el desarrollo natural de la vida religiosa romana. La misma con sus diferentes experiencias, ideas y sentimientos que integran la naturaleza humana: GORDON, 1980, pp. 19–99.p. 33, NORTH, 1992, pp. 174–193.

modos diversos, que incluyen choques y luchas, y todo ello muestra la complejidad y gran riqueza del propio mundo romano<sup>1459</sup>.

Pero no solamente se encuentra presente dicha dinámica, sino que algunos intelectuales llegan a contemplar a los emperadores como auténticas figuras repletas de maldad. Los llegan a considerar demonios o divinidades malvadas. De este modo encontramos la referencia en el *Apocalipsis* de San Juan donde relata como una bestia, que atenta contra Dios y el propio mundo, recibe toda clase de honras y cultos por los hombres. Esta criatura es identificada con el emperador Nerón, quien es presentado como un auténtico anti-cristo<sup>1460</sup>. Por tanto, se puede observar como los ataques al gobernante julio-claudio son constantes en el *Apocalipsis*, mostrando el pensamiento cristiano en contra del emperador. Esta visión tendrá un calado posterior en la historiografía medieval, moderna y contemporánea, ofreciendo en gran medida la imagen peyorativa que se tiene actualmente del dirigente<sup>1461</sup>. Juan en sus escritos va contra los rituales destinados a los emperadores y contra ellos mismos, pues considera estos actos como blasfemias contra Dios, así como contra su nombre y la posición que ocupa cielo, sin dudar en identificar a Nerón con la primera bestia<sup>1462</sup>.

A un interés próximo corresponde al texto perteneciente a Dión Crisóstomo, quien dirigiéndose a sus conciudadanos de Prusa les indica que “denominado por todos los griegos y bárbaros señor y dios, pero que en verdad es un demonio/*daemon* maligno”. Dión busca provocarle constantemente por escritos y de palabra, pero siempre tiene la confianza de que el poder superior de los dioses le protege<sup>1463</sup>. Es sumamente llamativo el reconocimiento de Dión sobre el emperador como una divinidad malvada, al tiempo que rechaza su nombramiento como “señor y dios”, haciendo referencia directa al término de “*dominus et deus*” correspondiente a Domiciano<sup>1464</sup>. Se trata de un reconocimiento de divinidad hacia la figura imperial, pero no desde una categoría pagana, sino dentro de un desarrollo cristianizado, donde el reconocimiento divino solo está presente en Dios, y en este caso se trata de un carácter extraordinario pero relacionado con una entidad demoniaca. Se trata de una de las peores consideraciones hacia un adversario político, y algo habitual del periodo tardo-imperial, donde eran normales los constantes enfrentamientos entre las facciones políticas, que podían

---

<sup>1459</sup> Acerca de los diferentes grupos que se extienden por Roma, a través de la integración y los movimientos poblacionales, así como las consecuencias de los cambios sociales en PURCELL, 2005, pp.85–105.

<sup>1460</sup> *Novum Testamentum, Apoc.13.*

<sup>1461</sup> PRICE, 1984, pp. 196-198, FRIESEN 2001 y DE JONGE, 200.

<sup>1462</sup> *Novum Testamentum, Apoc. 13.* Cfr MILLAR, 1973, pp. 145-165.

<sup>1463</sup> D. Chr. *Discursos* 45. 1 (A favor de la relación con los habitantes de Prusa/ Defensa de su conducta ante su ciudad): ἄλλὰ τὸν ἰσχυρότατον καὶ βαρύτατον καὶ δεσπότην ὀνομαζόμενον καὶ θεὸν παρὰ πᾶσιν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις, τὸ δὲ ἀληθὲς ὄντα δαίμονα πονηρόν. Recogido de LAMAR CROSBY, 1962, p.207. Traducido por DEL CERRO CALDERÓN, 2007, p.179.

<sup>1464</sup> Suet. *Dom.* 13, 2. *Cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistulam, sic coepit: dominus et deus noster hoc fieri iubet.* “Con la misma arrogancia, al dictar una circular en nombre de sus procuradores, la comenzó con estas palabras: “Nuestro señor y dios ordena que se haga lo siguiente”. Traducción de AGUDO CUBAS, 1992, p. 334.

dirigirse descalificaciones donde se acusaba al adversario de tener una vinculación con entidades negativas. En este caso, al tratarse de un emperador se ataca directamente a su naturaleza, reconociéndole la categoría, pero dirigiéndola al punto opuesto.

También hay situaciones de cierta ambigüedad, pues mientras no se termina de rechazar totalmente las honras al emperador, al menos desde la perspectiva del homenaje al dirigente y su posicionamiento, se busca el renunciar al reconocimiento de la divinidad del dirigente<sup>1465</sup>. Por tanto, la importancia de la separación entre los sacrificios por el emperador y para el emperador juega un papel muy importante. La división de categorías será crucial<sup>1466</sup>. Así sucedió con la embajada de judíos alejandrinos que se presentaron ante el emperador Calígula. Al respecto informa Filón, cómo la embajada tras solicitar audiencia con el emperador, y lográndola finalmente y se presentó ante el regente. Una vez estuvieron ante él, Gayo, les preguntó quienes tuvieron relación con los tumultos producidos en Alejandría, y donde ellos fueron acusados de odiar a los dioses y reusar el reconocimiento sobre su divinidad<sup>1467</sup>. Frente a la acusación, la embajada de griegos alejandrinos presentes allí, señalaron a los judíos de no hacer sacrificios por el bien del emperador. Negando los propios griegos con vehemencia que ellos lo habían realizado hasta en tres ocasiones ante el cruce de acusaciones y buscando desmarcarse de los actos realizados por la comunidad judía. Ante dicha respuesta Calígula se pronunció hacia ellos de la siguiente manera: “*está bien, pero en mi nombre..., ¿me habéis sacrificado a mí?*”. Como se observa la distinción es clara, incluso el propio emperador diferencia entre el significado de cada uno de los actos culturales, el sacrificar a un dios no implicaba hacerlo en nombre del mismo, en el caso del emperador la diferencia implicaba una asunción teológica<sup>1468</sup>. Es por ello que en algunas ocasiones los propios judíos o cristianos, no se negasen a la libación por el emperador, pero si en nombre del mismo<sup>1469</sup>.

Tertuliano también atacará las fiestas imperiales, pues consideraba que las ciudades cuando se entregaban a tales celebraciones, parecían tabernas, donde se fomentaba el desenfreno, libertinaje y toda serie de prácticas indecentes. Niega que la alegría que debería producirse en público tenga que llegar mediante la deshonor, y menos todavía

---

<sup>1465</sup> GALINSKY 2011, quién reflexiona acerca de la integración cristiana, dudando de la total oposición al respecto.

<sup>1466</sup> GORDON 1990b.

<sup>1467</sup> Ph. Leg. 349-367.

<sup>1468</sup> CERFAUX Y TONDRIAU 1957, p. 413, sobre las excepciones de sacrificios en nombre de los dioses. Cfr fuentes clásicas de sacrificios a un hombre tratado como un dios Plu. Lys. 18, Dio 44, 51, I), App. BC 1, 17, HA, Comm. Ant. 9, 2, PRICE, 1980, pp.30-31.

<sup>1469</sup> Principalmente los judíos fueron más receptivos a las honras imperiales, aunque no el reconocimiento de la divinidad SCHÜRER, 1898-1910, pp.360-362. Los judíos cesaron tras la gran revuelta del 66. d.C, mientras que los cristianos solo entendían el sacrificio en forma de eucaristía. Los problemas llegaron con el contacto con sacrificios paganos. La negación por parte de los cristianos SCHÜRER, 1898-1910 II, 362 n. 83. Cf. BIEHL, 1937. Pero no repercutirá respecto a las persecuciones el no sacrificar al emperador, respecto a la negación de los dioses. MILLAR, 1973 p.145 Cfr HOPKINS, 1978, p. 227 n. 37.

cuando son mediante acciones consagradas al emperador, al cual se debe mantener el respeto pero sin alejarse de los preceptos morales y adecuados<sup>1470</sup>.

Tanto las políticas a favor como en contra de los emperadores demuestran que sus honras eran divinas y no se limitaban solo a cuestiones políticas, asumiendo una divinidad o una naturaleza de excepcionalidad<sup>1471</sup>. Ya se estuviera de acuerdo con la divinidad del emperador o no, en muchos casos se aceptó al menos un respecto por la autoridad del emperador<sup>1472</sup>. Esta idea por supuesto es asumida con la integración posterior de los grupos cristianos, donde muchos de los intelectuales que crecen dentro de esa cultura, replantean y originan nuevos condicionantes<sup>1473</sup>.

El mensaje por parte de Roma, es el de fomentar el culto imperial, pero también de integrar diferentes religiones (como la griega), como elemento cívico y de esencia propia<sup>1474</sup>. Dicho síntoma lo refleja Domiciano al recibir una embajada de Delfos en la *Urbs*, a la cual comunica que respetarán las tradiciones griegas. Esto demuestra el temor de los autóctonos, pero también la política tolerante romana. Como sucede en Argos que debía pagar a Corinto por la celebración del Culto Imperial, siendo criticado por Pseudo-Juliano, al considerarlo una tradición extranjera<sup>1475</sup>. De igual modo, y con algunas opiniones enfrentadas en los primeros pasos del culto, hay un marcado interés por reforzar el poder romano ante las élites, y del mismo modo, la religión griega permitía a través de su prestigio e influencia en todo el mediterráneo, emplear los conceptos adecuados que lograrían este propósito, mucho mejor que por las armas. Ejemplos claros los encontraremos en los santuarios de Delfos, Eleusis, Olimpia y Atenas, que pronto pasarían a formar parte de la órbita romana. Incluso tenemos constancia de poblaciones romanas, como Ancona (en el centro de Italia), que se vincula a un pasado como ciudad colonial griega, pero que es de plena época

---

<sup>1470</sup> Tert. *Apol.* 35, 2-3.

<sup>1471</sup> (PEPPARD, 2009, p.71) lo relaciona a la propia concepción de la divinidad, mutable en algunas cuestiones, pero mantenida por los cristianos precisamente por los constantes beneficios producidos por los honores al emperador, que provocaron una idea perpetuada de la divinidad. Aunque la misma se presente de manera dinámica, pero estableciendo una ontología interpretada, donde el emperador sigue teniendo una posición privilegiada, aunque reasumida desde nuevos postulados.

<sup>1472</sup> Al respecto el famoso pasaje de los tres hermanos, que seguían al rey Nabucodonosor, pero rechazaban el honrar honores a su imagen, pues no podían equiparlo con la divinidad. Tert. *De Idol.* 15, 9.); este suceso es extendido dentro del imaginario paleocristiano, existiendo la posibilidad de que se emplease como comparativa durante las persecuciones cristianas. Así aparecen representados los hermanos en un sarcófago del s. IV, negándose a rendir el culto a la imagen del rey-emperador. Al respecto LOZANO 2003, p. 168. Cit. DEICHMANN, 1967, p. 324, pp. 338-339, p.351, p.596, p.718. Y a nivel iconográfico las referencias a este suceso mítico en las catacumbas romanas: WILPERT, 1903, pp. 13, pp. 78, 1; 172, 2. Además de PRICE 1984, pp. 220-230.

<sup>1473</sup> DE PALMA DIGESER, 2000.

<sup>1474</sup> Relaciones culturales y políticas entre centro y periferia en BENDLIN, 1997, pp. 35-68.

<sup>1475</sup> LOZANO 2002 p. 130.



imperial<sup>1476</sup>. Como se observa hay algunos procesos a la inversa buscando ese prestigio de “lo griego”.

El culto imperial es reflejo precisamente del proceso de romanización, sus prácticas y desarrollo permitieron la difusión de las ideas del nuevo régimen y la potenciación del poder político. El emperador como cabeza del estado es asumido, en mayor o menor grado, por las poblaciones autóctonas y acaba consolidando su posición en el devenir de las centurias. Tanto es así, que uno de los elementos de mayor calado para demostrar la romanidad de un individuo sería el sacrificio al emperador, pues era muestra también de compromiso con Roma<sup>1477</sup>.

El sometimiento a la figura imperial, tanto de un modo espontáneo como mediante una acción obligada, permite de manera simbólica la aceptación del dominador sobre la zona conquistada<sup>1478</sup>. Es cierto, que el asentamiento del culto se produjo por la participación de las élites, quienes solicitaron en varios casos el establecimiento de estas acciones de adoración. Dichas propuestas se establecieron desde el inicio con Augusto hasta incluso el emperador Constantino. También sucedió con la conquista de Armenia en época de Calígula, cuando tras la invasión del reino por parte de Artabán con el objetivo de establecer a su hijo Arsaces en el trono, y ante la pasividad de Tiberio<sup>1479</sup>, el emperador Gayo terminará subyugando y recuperando el trono en favor de un monarca pro-romano. La consecuencia más simbólica es que Artabán terminará cruzando el Eúfrates para rendir culto a las águilas, insignias militares y las *imagines* de los emperadores<sup>1480</sup>.

Incluso grupos tan opuestos al poder central, como el cristianismo acaba asumiendo los elementos del Imperio, llegando a adaptar la figura del monarca como en este panegírico destinado a elogiar las virtudes del emperador: “A ti solo, emperador, junto con su deidad compañera, deje que el secreto sea revelado. Voy a decir sólo lo que es adecuado para un hombre para entender y hablar: tal debe ser el hombre que recibe la reverencia de las naciones, a quien oraciones privadas y públicas se tratan en todo el mundo, de los cuales los que zarpan buscan un mar en calma; los que al viajar, un regreso seguro, y los que van a luchar, el favor de los dioses”. Se trata de un paradigma en cierto modo, ya que podría parecer por la manera de expresarse una autentica reivindicación del culto imperial. De hecho es escrito por Pacato, el panegirista de Teodosio<sup>1481</sup>.

---

<sup>1476</sup> Para ver un caso parecido, pero en otro punto del imperio en COLIUCCHI, 2008, pp.31-46. Cfr ALCOCK, 2001. Desde la perspectiva de la modificación histórica para los intereses propagandísticos SPAWFORTH, 1994.

<sup>1477</sup> LOZANO 2003, p. 166.

<sup>1478</sup> HOPKINS, 1978.

<sup>1479</sup> Tac. Ann. 6, 31.

<sup>1480</sup> Sue. Cal. 14, 3, D.C. 59, 27, 3.

<sup>1481</sup> Paneg. 12, (2).6.4: *tibi istud soli pateat, imperator, cum deo consorte secretum. Illud dicam quod intellexisse hominem et dixisse fas est: talem esse debere qui gentibus adoratur, a quo petit nauigaturus serenum, peregrinaturus reditum, pugnaturus auspicium*. Cf. ANDO 2000, p. 388.

A este respecto hay una reorientación de la figura imperial, que afecta a la consideración sobre la divinidad. Frente a la visión tradicional sobre los dioses, así como su imagen, se ha planteado el sincretismo de ciertos elementos, e incluso influencias mediante aculturación hacia el Cristianismo y su concepción divina, sobre todo a nivel simbólico<sup>1482</sup>. Pero todavía en época de Constantino, el propio emperador será preguntado por un grupo de ciudades de la región Umbria, si podían tener su propio culto imperial<sup>1483</sup>. Lo cual demuestra la perdurabilidad de la concepción imperial y la naturaleza divina del dirigente.

No obstante se produjo un enfrentamiento entre el Cristianismo y el Estado romano pagano<sup>1484</sup>, donde el choque existente entre ambas realidades y la veneración estatal estuvieron vinculados con los sacrificios como muestra de esa lealtad estatal<sup>1485</sup>. Plinio criticará precisamente estas conductas, defendiendo la verdadera veneración de los dioses<sup>1486</sup>. Y Pionio no dudó en defenderse atacando a aquellos que adoraban a los que se hacen llamar dioses, ya que los cristianos no se postraban ante ídolos de oro<sup>1487</sup>. La frase esconde la negación de la veneración hacia las imágenes imperiales, que como se indicó capítulos atrás en algunos de los casos estaban realizadas en oro, por las connotaciones teológicas e iconográficas que encerraban. Este ataque a las *imagines*, estará reforzada por la historia bíblica de los tres jóvenes y la estatua de *Nebuchadnezzar* los cuales se llevaron<sup>1488</sup>. Incluso Flavio Josefo que recordaba las ofrendas de víctimas por César y el pueblo romano dos veces al día, es reflejo de la importancia diaria del sacrificio. Este acto ritual cual chocaba directamente con las creencias cristianas<sup>1489</sup>.

Existe una negación directa de estas prácticas como la documentada del soldado Dasio, a quien ordenaron venerar el pie del emperador, acto que seguramente consistiría en inclinarse y besar o postrarse ante la estatua del emperador<sup>1490</sup>. Este proceder muestra una oposición frontal por parte de la mentalidad cristiana ya que, según Orígenes, los cristianos solo besaban la mano, gesto tradicional de veneración a una estatua<sup>1491</sup>. La renuncia no solamente será de carácter personal, sino incluso de grupos poblacionales completos, como sucedió con el intento de Calígula por establecer el sacrificio al

---

<sup>1482</sup> En relación con la compleja tradición, recientemente Ando, ha discutido acerca de la perspectiva greco-romana en la naturaleza de los iconos de los dioses. ANDO, 2008, pp.21-48. Incluso autores como PRICE, 1986, p.203 hablan de la posible identidad del Padre y del Hijo con la identidad del emperador y su imagen. Cfr con GALINSKY 2011, p. 17.

<sup>1483</sup> *ILS* 705 Cfr GASCOU, 1967, pp. 647-656.

<sup>1484</sup> Reacciones paganas DE LABRIOLLE, 1948. Respecto a las relaciones entre ambos grupos en LANE FOX, 1988.

<sup>1485</sup> ALFÖLDI, 1980, p.73.

<sup>1486</sup> Plin. *Ep.* 10, 96, 6: *Hll quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt . . .*

<sup>1487</sup> *Acta Pionii* 4, 24.

<sup>1488</sup> ROBERT, 1960, pp.316-324, PRICE, 1984, p. 222, FISHWICK, 1991, p. 534.

<sup>1489</sup> *BI*, II, 197.

<sup>1490</sup> *Acta Dassi* 7.

<sup>1491</sup> Tert. *Ad. Marc.* 33. FISHWICK, 1991, pp. 534-535.

emperador dentro del templo de Jerusalén, con la renuncia por parte judía a su establecimiento<sup>1492</sup>.

Estos enfrentamientos por parte de las comunidades judías<sup>1493</sup>, pasarán también al Cristianismo, y como se observa, por los lazos existentes entre estos grupos<sup>1494</sup>. Tanto unos como otros resultaron difíciles de separar, a partir de la escisión cristiana, por parte de las autoridades romanas, quienes les consideraban como grupos subversivos y contrarios al poder romano, entre otras razones por la negación a las veneraciones. Así sucede con quizás el caso más conocido como son las famosas correspondencias entre Plinio el joven, *legatus* de Bitinia, con el emperador, al cual le comunicaba en sus misivas la dificultad por conseguir que los grupos de cristianos, que estaban creciendo en esa región, sacrificasen al regente con vino e incienso, y renunciasen a la figura de Cristo<sup>1495</sup>. La medida empleada por Plinio demuestra la mentalidad romana donde el principal problema no reside en la creencia religiosa, sino en cómo la misma puede influir para ir en contra de los pilares estatales, entre ellos una de las bases principales el emperador y su divinidad, envuelta en las acciones cultuales. Las mismas marcan la diferencia<sup>1496</sup>.

Pero el rechazo a la divinidad imperial no solo se refleja en actuaciones contra las honras dirigidas a los emperadores en vida, también la equiparación de los honores tributados a los difuntos es criticada<sup>1497</sup>. Los dioses paganos también fueron objeto de renuncia por parte del cristianismo, con la ira por parte de la población pagana. Así sucedió en el levantamiento anti-cristiano de Lyon en el 177 d.C., donde debido al no sacrificio por los grupos cristianos procedentes de Asia Menor, la población se rebeló<sup>1498</sup>. El conflicto es presentado de manera opuesta por cada grupo, en las actas martiriales juzgan de manera potente los actos salvajes de los paganos. Para los que no eran cristianos la ciudad recibía castigos por la no adoración a sus dioses. A cada grupo se achacará la no correcta veneración a sus dioses, también los estoicos serán perseguidos en algunos momentos, a lo largo de la historia romana, sobre todo cuando sus pensamientos iban en contra de gobiernos autocráticos como el de Nerón<sup>1499</sup>.

---

<sup>1492</sup> LOZANO, 2003, p. 167.

<sup>1493</sup> MCLAREN, 2005, pp. 257-278. Desde una perspectiva de la comunidad judía en Roma: WHITE, 2011, pp. 173-214.

<sup>1494</sup> CARTER, 2011, pp. 137-152.

<sup>1495</sup> Las quejas de Plinio *Epist.* 10, 96 ante la dificultad de su empresa, aunque con ciertos logros y anunciando la ejecución de aquellos que no lo realizasen por ser cristianos (contestado por el propio emperador X, 97, quien apoya las acciones, pero le advertía de no aceptar denuncias anónimas); se sigue la línea indicada en capítulos anteriores donde se demuestra el ritual encaminado a las muestras de adoración al emperador con el empleo del vino y del incienso.

<sup>1496</sup> El fomento del culto imperial también fue promovido en regiones como Judea, al respecto TAYLOR, 2006, pp. 555-582).

<sup>1497</sup> Tert. *Alle nazioni.* 1, 10,27 Cfr con el mantenimiento de la función de la *consecratio* funeraria como elemento de mantenimiento de la honra y memoria al emperador, aunque cristianizada. Ex. Justin. *Apol.* 1, 21, 3.

<sup>1498</sup> MUSURILLO, 1972, p. 63, MAGYAR, 2009 p. 392.

<sup>1499</sup> SORDI, 1986, pp. 33-34.

Durante los periodos de crisis y vinculados con catástrofes que ciertos sectores de la sociedad no adorasen a los dioses o sacrificaran al emperador, será visto desde la perspectiva romana como grupos enemigos de los dioses y el propio estado<sup>1500</sup>. Este hecho plantea la imposibilidad de la adoración imperial por parte cristiana, pero la aculturación y el sincretismo producido por los grupos cristianos, sobre todo cuando terminan integrándose en el imperio, plantean un desarrollo alternativo<sup>1501</sup>. La existencia en las iglesias de imágenes de Cristo representado como un imperator o las insignias que llevaron los papas u obispos que son evolución de las propias del emperador, ofrecen una interpretación de la relación con la divinidad y como se reinterpreta el poder con la relación del dios cristiano<sup>1502</sup>.

Con el edicto del 212 d.C. establecido por Caracalla, la inmensa mayoría de la población pasó a ser ciudadana, con ella muchos cristianos. Este suceso provocó gran número de conflictos para lograr el sacrificio a los dioses y sobre todo al emperador. El culto imperial que servía como elemento de unidad y símbolo del sistema, se encontraba ante un problema aparente<sup>1503</sup>, aunque la adaptación, como se ha indicado anteriormente, obliga a replantear la relación con la divinidad imperial. Se observa como el culto imperial sí influyó en la propia concepción del dirigente, incluso para grupos que no formaban parte directamente, como los cristianos. Quizás el conflicto religioso esté más relacionado con los dioses tradicionales que contra la propia figura imperial<sup>1504</sup>.

Pero la importancia social, religiosa y política del emperador no se puede dejar de lado. La renuncia a la consideración sobre la naturaleza por parte de algunos sectores, era un problema para Roma, independientemente del reconocimiento del resto de divinidades, las cuales no se pueden separar totalmente del emperador<sup>1505</sup>. Precisamente por esa conflictividad, y la no asunción de las prácticas cultuales, el Cristianismo posterior modificó determinados patrones, así como la conciencia relativa al monarca para que, mediante el mantenimiento del sistema, se produjese una transformación bajo parámetros cristianos.

Las transformaciones tendrán tal éxito, que los emperadores ven modificada su imagen y concepción teológica, aunque con un poder mantenido. Unido a ello estará la adaptación de las estructuras eclesíásticas a imitación de la administración imperial.

---

<sup>1500</sup> BLOIS, 2006, respecto a la crisis del s. III y la influencia en el emperador.

<sup>1501</sup> CARCOPINO, 1956, SORDI, 1986.

<sup>1502</sup> ALFÖLDI, 1970, p. 276 Cfr. MAGYAR, 2009, p. 393. Desde una visión general en la asunción de símbolos en BELTING, 1990.

<sup>1503</sup> BRENT, 1999, p. 329.

<sup>1504</sup> Así lo defienden PRICE, 1984, pp. 220-222, GRADEL, 2002, p. 367.

<sup>1505</sup> ZANKER, 1988, p. 298-299 sobre las dificultades al inicio de la aceptación imperial, pero asumidas finalmente Cfr GRADEL, 2002, p. 267 quien considera la separación de naturalezas. Algunos grupos no paganos entendieron que los emperadores ocupaban un escalafón superior, cercanos a otras divinidades y, desde esa posición, se acercaron a su aceptación, aunque desde sus propias estructuras mentales.

Pero como se contempla no se puede reducir el conflicto pagano-cristiano, como enfrentamiento romanos-no romanos o creyentes-no creyentes. Todos terminan siendo romanos, ambos grupos creen de modos diversos<sup>1506</sup>, ni más reales ni menos, y sobre todo el cristianismo se integra dentro de las estructuras y asume gran cantidad de elementos que, a su vez modifica<sup>1507</sup>.

En ocasiones la omisión intencionada hacia algunas conductas o noticias relativas a actuaciones fantásticas o milagrosas, que implican hechos divinos, demuestran también un rechazo a las figuras imperiales. Así sucede con Josefo, respecto a las maravillas transmitidas por la propaganda Flavia. En relación a los hechos acontecidos en Alejandría, por Vespasiano o Tito, el autor obvia menciones sobre dichos actos, seguramente por el conflicto con sus creencias, así como los intereses religiosos. Aunque no es descartable el poco peso inicial de tales actos, aunque no parece algo prioritario<sup>1508</sup>.

La irrupción del Cristianismo modificará pautas establecidas dentro del Estado romano, y se debe insertar su crecimiento dentro del mismo por diversos factores. Entre los cuales encontramos la propia crisis espiritual de finales del s.II d.C., que iría acompañada de la cada vez mayor tendencia hacia corrientes henoteístas, y que desembocarán, en cierto modo, en el monoteísmo cristiano posterior, aunque con absorciones de aspectos paganos. Esta tendencia ya se encuentra planteada en autores clásicos tardíos como Celso, quien considera que el monoteísmo o el henoteísmo podrían respetarse con las tradiciones politeístas, o Plotino quien se dirigió hacia el *Uno absoluto* sin renunciar al paganismo y los ritos. Incluso otras variedades de deísmo implicaban la posibilidad de múltiples sistemas de piedad integrados en el paganismo, de lo cual Temistio le indicaba a Valente sobre las trescientas formas de los helenos de concebir y honrar a la divinidad<sup>1509</sup>, o Símaco que indicaba: “¿qué importa la doctrina con la que cada uno de nosotros busca la Verdad? Una sola vía no basta para alcanzar un misterio tan sublime”<sup>1510</sup>. Es decir, mil sistemas para llegar a la divinidad, y ninguna tenía que implicar la alteración del Estado o el sistema.

El final del proceso terminó con la conversión del Imperio romano en el Imperio cristiano, donde el Emperador, mantendrá algunos rasgos excepcionales, pero su naturaleza divina no será planteada, sino que estará establecido por la gracia de dios<sup>1511</sup>. Son atribuciones diferentes y alejadas en el tiempo del objeto de estudio general del

---

<sup>1506</sup> Se ha apuntado, en otras ocasiones, sobre el concepto creencia. Se debe dejar de lado la consideración cristiana, PRICE, 1984, p. 11. Además de aceptar la naturaleza ritualista de la religión romana.

<sup>1507</sup> BRENT, 1999.

<sup>1508</sup> Las referencias de Josefo a estos viajes *I. BI* 4.656-657; *Vit.* 415-416; *Ap.* 1,48. En relación al rechazo de comunicar estas prácticas HEINRICH, 1961, p. 79, LUKE 2010, p. 81. Hay una indicación excepcional respecto a un milagro de agua en abundancia para Tito y sus tropas. *BJ* 5. 409-411.

<sup>1509</sup> CUMONT, 1929, pp. 171-172; Sócrates de Constantinopla *Socr. Sch. HE.* IV, 32.

<sup>1510</sup> FABRE, 1955, p.426.

<sup>1511</sup> JENSEN, 2011, pp. 153-172 Cfr MAIER 2013, pp. 1-57, en relación a la adaptación de los elementos romanos y de poder al Cristianismo.

presente trabajo de investigación, aunque permite vislumbrar que pese al cambio conceptual y religioso establecido en el Imperio, el emperador era eje de unión entre las diferentes partes del mismo, y que su figura extraordinaria se mantendrá aunque con modificaciones teológicas. Pero los símbolos, representaciones o los propios funerales aún mantienen su carga iconográfica e ideológica, sólo que adaptados al nuevo credo, y el nuevo credo ajustado a ellos<sup>1512</sup>.

A través de estas manifestaciones contrarias a la figura del emperador, al poder romano y el propio sistema en ocasiones, se pone de manifiesto la concepción divina del emperador, en algunos casos en vida, y desde luego tras su muerte, y fue un elemento fundamental para el asentamiento del culto imperial. El cual sirvió como argamasa para la unión de cada una de las piedras que construyeron el sólido imperio durante varios siglos, y gracias a la misma, esa unidad, al menos administrativa, política y militar, se produjo. No podemos saber que hubiera sucedido de otro modo, sería entrar en el terreno de la “historia ficción”, pero si se puede reconocer su importancia dentro del estado romano.

Precisamente el peso a todos los niveles que presenta el emperador, permite que, aunque se dudara de su divinidad, no siempre se acompañase de una negación a su posición, con algunas excepciones, como las ya mostradas. Y en otras ocasiones que, aunque se cuestionase su divinidad y posicionamiento, quedaron en el imaginario colectivo y en la sociedad en conjunto unas reminiscencias donde el emperador era contemplado como símbolo de la identidad romana.

No obstante, es un proceso mucho más complejo del planteado, la pretensión no es reducir todo a una expresión de mínimos comunes, sino demostrar que además de la aceptación o asimilación progresiva del emperador y de las manifestaciones culturales que se implantan, tanto en un plano público como a nivel privado, tras lo expuesto en capítulos anteriores, existió una duda sobre la identidad divina del regente y sobre su propio posicionamiento en el régimen, aunque este segundo en menor cantidad. Y que por tanto debe ser integrado en el discurso general para el estudio del culto imperial, ya que si partimos de su heterogeneidad, se debe profundizar en el estudio respecto a cada caso y cada zona, y analizar cada actuación llevada a cabo en los distintos lugares del Imperio, pues cada región, población o cultura integradas no eran iguales<sup>1513</sup>. No se puede dejar sin mencionar la otra cara de la moneda, pues enriquece al propio estudio al respecto y además permite profundizar sobre las razones que llevaron a la aceptación, desde el rechazo y oposiciones, y del mismo modo reflexionar respecto a la naturaleza

---

<sup>1512</sup> Desde una perspectiva del culto imperial en el asentamiento del imperio, siguiendo dinámicas henoteístas y configurando una especie de “monoteísmo” que aglutina el imperio, sirviendo de base para la evolución posterior en VAN NUFFELEN, 2010.

<sup>1513</sup> Sobre los planteamientos de KING, 2003, pp. 275-312. Respecto a la aceptación de cualquier creencia, y el afrontar una realidad religiosa desde diferentes enfoques. Sobre la expresión de las identidades en cada provincia a través de MATTINGLY, 2004.

divina o no del emperador, dando lugar a las razones para el asentamiento de su culto o para la desaparición del mismo de manera progresiva.

Es decir, si queremos estudiar el fenómeno de las manifestaciones culturales al emperador romano, y las razones socio-políticas y religiosas que las generaron, es imprescindible entender aquellas que lo negaron o consideraron otra vía diferente, tanto de renuncia al emperador, como a su divinidad, o bien al gobierno romano<sup>1514</sup>. Ya que demuestran alternativas al modelo general, y que en alguno de los casos llegaron a establecerse de modo tardío.

El emperador romano, asumido o vilipendiado a lo largo de los siglos de existencia del Imperio, alcanzó cuotas tan elevadas de reconocimiento, que cualquier individuo que estuviera dentro del sistema, aunque renunciase a su adoración o mostrar honras, estará encauzado a su admiración o verlo como figura suprema de poder. La razón es que partiendo de la propia reflexión personal o colectiva que negase su naturaleza, permitió a través del contrapunto consolidar esa imagen, que sirvió para fortalecer y reconocer la misma, tanto para partidarios como detractores<sup>1515</sup>.

De este modo, el culto imperial está insertado en todos los escenarios posibles del extenso territorio romano, y el tiempo vital del emperador marca el ritmo del Imperio. Con su liderazgo reconocido por cualquier individuo, sustentó la base y el desarrollo del sistema romano. Logró así mecanismos para la integración o la exclusión de los diversos sectores y grupos, y sirvió al estado para su propia identificación, ya que entre sociedades tan diversas se alcanzó un elemento en común. Posteriormente es consolidado con la ciudadanía a todos los habitantes del imperio, y el establecimiento del cristianismo como única religión respondió al cambio, al buscar esa cohesión a través de una nueva creencia, pero sin renunciar al posicionamiento del emperador, ahora cristiano<sup>1516</sup>.

---

<sup>1514</sup> HERZ, 2007, pp. 304–316.

<sup>1515</sup> ALVAR; LOZANO, 2008. pp. 35-56.

<sup>1516</sup> BUCKHARDT, 1982 y KLAUCK, 2000.





## 6. CONCLUSIONES GENERALES.

### LA IMPORTANCIA DEL ESPACIO PRIVADO EN EL DESARROLLO DEL CULTO IMPERIAL

*“Hay una vía sublime, manifiesta en el cielo sereno: Láctea de nombre tiene, por su candor mismo notable. Por ella el camino es de los altísimos hacia los techos del gran Tonante y su real casa: a derecha e izquierda los atrios de los dioses nobles van concurriéndose por sus compuertas abiertas, la plebe habita otros, por sus lugares opuestos: en esta parte los poderosos celestiales y preclaros pusieron sus Penates. Éste lugar es, al que, si a las palabras la audacia se diera, yo no temería haber llamado los Palacios del gran cielo”.*

OVIDIO, *Metamorfosis*<sup>1517</sup>

A través de las agudas palabras que siempre emplea Ovidio, el poeta romano muestra el cielo divino como si de una casa puramente romana se tratase. Produciéndose dentro de esta gran *domus* el contacto entre las diferentes esferas sociales, desde las divinidades inferiores hasta la más grande de todas. Al mismo tiempo, ofrece una visión del proceso de honras entre patrones y clientes, con la presencia de los Penates, los cuales van a ser adorados por la plebe.

Este fragmento sirve para ejemplificar la propia ordenación del mundo romano, no solamente en su escala social y de prácticas de sometimiento y clientelismo, sino también es una perfecta definición de lo que el culto al emperador y la propia figura del dirigente romano pudo significar en la sociedad romana.

Augusto, como cabeza máxima del Estado, tendrá su espacio de honor dentro de la gran *domus* romana, es decir, el Imperio. Que además será el lugar donde mostrarán su veneración el resto de súbditos. Pero no solamente de manera directa y mediante actos públicos, sino también a través de elementos religiosos vinculados a la esfera doméstica. Es decir, la adoración al emperador romano traspasa líneas y puede entenderse en una parte de su dimensión, como una especie de honra al patrón a una escala absoluta, con una complejidad mayor debido a su dimensión social tan amplia.

A pesar de la indicación en el título del término “culto imperial”, a lo largo de las páginas que preceden a estas conclusiones se ha tratado algo más que las manifestaciones al emperador. Es cierto que ha correspondido a un análisis dentro de un espacio tan complejo y difícil de definir como es el privado, pero no se ha pretendido analizar dicho culto de un modo separado, aislado del contexto general que ha correspondido al fenómeno.

---

<sup>1517</sup> Ov. *Met.* 1, 168-176. Traducción de PÉREZ VEGA, 2002. p.7.

No se puede entender todo el proceso sin la consideración del emperador dentro de la esfera divina, a pesar del hecho de que no todos los emperadores fueron incluidos en el mundo de los dioses y, también, que no toda la sociedad consideró que formasen parte del cielo. Pero sin lugar a dudas, las honras que recibieron traspasaron las meras muestras de afecto o respeto político.

Los emperadores terminaron siendo dioses en vida (en algunos de los casos) y después tras su muerte (en gran cantidad de casos), dentro de un proceso cada vez más sólido donde terminaron consolidando todo su poder. El cual no es entendible de la misma manera sin la veneración recibida.

La adoración que reciben, a través de las manifestaciones culturales, se debe encajar dentro del proceso general que se produjo en la religión romana. No es entendible su éxito sin el empleo de las propias bases religiosas tanto romanas, con las cuales expandió su mentalidad y el poder establecido, como por las intrínsecas bases religiosas de cada región y pueblo que acabaron conquistando.

Por tanto, el culto imperial debe ser entendido como un aspecto más de la religión romana, aunque con unas determinadas particularidades, que solamente se produjeron con el establecimiento de las honras, divinas y terrenales, al regente romano. Pese a sustentarse en bases preexistentes, como las veneraciones a los gobernantes helenísticos y orientales (donde destacará la figura de Alejandro Magno como prototipo y modelo a seguir por un gran número de emperadores), la expansión tan amplia que alcanzó en el mundo romano, pertenece sólo a la coyuntura que se estableció entre el poder logrado y la gran cantidad de pueblos que estuvieron bajo su poder.

De este modo, no puede separarse la religión y la propia realidad religiosa que vivirá el Imperio, con todos los cambios, influencias y sincretismos, del fenómeno denominado por la historiografía contemporánea como culto imperial. Concepto que pese a su consideración de modo heterogéneo se puede emplear en singular o como conjunto, al presentar una serie de aspectos generales en su expansión y asentamiento.

Reflexión que no encierra una ambigüedad manifiesta, al contrario, asume unos rasgos generales que permiten su rastreo. También se acepta la necesidad de estudiar su evolución, sin la connotación de progreso, a lo largo de la historia y del territorio romano. Análisis éste que debe ser enriquecido desde todos los niveles posibles, desde las obras monográficas generales, pasando por las observaciones respecto a un caso concreto, vinculándolo con yacimientos, altares, poblaciones e incluso separaciones temporales o físicas. Aunque en ninguno de estos niveles debe perderse de vista la idea de que todos son complementarios para construir, desde pequeños elementos un gran conjunto.

Precisamente, encuadrada en estas advertencias, se esconde el propósito de la presente obra: analizar el culto al emperador desde una perspectiva poco tratada y tan necesaria para comprender su existencia en la sociedad romana, el ámbito privado. Pues al haberse negado la importancia a esta esfera privada, se ha perdido gran parte de la

esencia del culto. No puede ser entendible que si se acepta la integración de la adoración imperial dentro del hábitat de la religión romana, no se acepte tampoco su relación con otras culturas, cultos y creencias, por supuesto asumiendo el cariz político que tiene, el cual no es separable tampoco de la religión en las sociedades antiguas. Resulta impensable dejar fuera a una porción importante de la religiosidad en el mundo antiguo (e incluso en la actualidad), que parte de las reflexiones personales e íntimas y se ejecutan en un espacio que, por no estar a la vista de todos, pierde su interés o importancia.

Esta visión peyorativa partió de los postulados de los estudios occidentales sesgados, los cuales se basaban en un pensamiento muy concreto donde, aquello que salía de la religión o creencia (asumiendo todo el potencial semántico del término), era contemplado con desdén o visto como si de una religión o creencia en una escala inferior se tratase. La realidad para el mundo antiguo parte de un ritualismo y una vivencia de la religión y la religiosidad alejada de los postulados contemporáneos.

Por suerte los estudios actuales intentan integrar un discurso diferente, donde las mentalidades antiguas se asumen y forman parte de la interpretación respecto a las vivencias personales y colectivas de las comunidades que intervienen en ellas. Esa misma pretensión es la que se desarrolló en estas páginas, buscando reflexionar sobre la propia idea que tendrían los romanos y los pueblos sometidos en relación al emperador y todas aquellas divinidades o entes que se entroncaron con él.

Complementario a este razonamiento, se encuentra el reconocimiento de que cualquier investigador actual no puede aislarse de la sociedad en la que vive, y plasma modelos y esquemas mentales suyos particulares a realidades diferentes y relativas. El reflejo que tenemos sobre lo que consideramos la antigua romana, se encuentra proyectado en el espejo que la propia investigación ha creado. Es importante asumir este principio y, a partir del mismo, realizar las reflexiones adecuadas.

Para ello uno puede servirse de cualquier recurso interpretativo, como los postulados hermenéuticos, que permiten reconocer los límites al respecto. No obstante, el juego de la interpretación histórica no debe impedir tratar de llegar a un punto donde poder construir un discurso histórico coherente y cercano, en la medida de lo posible. Pretensión que asumimos a lo largo de los capítulos y a la que creemos haber llegado de un modo correcto.

Con las consabidas indicaciones nos adentramos en el culto al emperador, que nace precisamente de la imagen que construye Augusto y que es integrada perfectamente en un régimen a su medida, el cual se establece sobre unas bases políticas, religiosas, económicas y culturales, reconocibles en cierto modo.

El emperador/*imperator*, *Princeps*, *dominus* o cualquiera de las otras denominaciones que reciba, fruto de las múltiples realidades a las que responde, se tuvo que enfrentar a la tarea de dar una respuesta a todas ellas. Lo que estableció una ambigüedad manifiesta

de la cual no escaparon los antiguos romanos, en cualquiera de sus clases sociales, ni tampoco huyen los individuos actuales.

Es una realidad de la cual no se puede escapar, pues no habrá una sola visión del emperador, igual que no existirá una sola manifestación de su poder, de las actividades culturales o de la interacción con los grupos sociales. Por tanto, el culto imperial sirvió para una cierta unión de rasgos que hicieron visible al emperador. No solo esto, también permitió la integración de comunidades, donde el peso de las élites tuvo una importancia fundamental.

Por supuesto, la idea de la integración debe admitir los diversos modos de actuar del poder romano, desde la persuasión, asunción, imposición o espontaneidad. Estos dos últimos aspectos han sido muy debatidos por la historiografía, sin poder admitir que se diese uno solo de estos elementos, produciéndose en ocasiones un conjunto de ellos. Lo que pudo ser una asunción voluntaria por parte de un líder, para el resto de la población pudo suponer una obligación.

Dentro del fenómeno, se debe entender que también se produjeron procesos bidireccionales, con no sólo sincretismos y aculturaciones, sino acciones intermedias a todos los niveles y grados. Así mismo la consideración de romanización o *interpretatio*, conceptos ambos que deben separarse y no considerarse como sinónimos, también presentan matices.

El culto imperial jugará un papel decisivo al respecto, pues no solamente integrará sino que también se adaptará a realidades diversas. Así como reconfigurará reflexiones al respecto del emperador y el poder romano en poblaciones asumidas en el propio imperio romano.

Precisamente la aceptación o no de la figura imperial y su divinidad forma parte de este proceso. Las honras que recibió le colocaron en una posición cercana a la divinidad en muchos de los casos, aunque se considera que las manifestaciones relacionadas con él no son propias de ciertos grupos y de su nivel cultural, algo que, como hemos mencionado se debe descartar.

La veneración, fuese real o no, corrió a cargo de personas del más diverso tipo y condición. Resultando perfectamente compatible el nivel intelectual con la adoración al dirigente. Además, como hemos señalado, no podemos responder sobre sus intencionalidades desde una visión actual. No obstante, la veneración al líder no se encuentra desenterrada totalmente del mundo contemporáneo, donde existen regímenes donde todavía se proyecta la figura extraordinaria de los dirigentes, aunque con reinterpretaciones coetáneas.

En cualquier caso, las manifestaciones culturales al emperador posicionaron al mismo en una escala ambigua, debido a su proximidad o bien su vinculación respecto a los dioses. Esto es debido a que se convirtió en la cabeza visible del estado, y fue considerado el primero de los hombres y el último de los dioses, pero también se pudo presentar como

intermediario de esos dioses e incluso tras su muerte, pudo ser convertido en un dios. En algunos de los casos también será convertido en un dios en vida, sobre todo en ciertas regiones y poblaciones que asimilaron de un modo más rápido y sencillo, quizás por antecedentes y por interés de las élites, la asunción de esa naturaleza, frente a otras sociedades las cuales lo asumieron de un modo más escalonado. No obstante, la evolución se produjo de manera constante y no se puede entender el inicio del asentamiento imperial con la consolidación posterior, donde prácticamente el estado y el régimen estaban plenamente entroncados con el emperador, algo asumido por la práctica totalidad de la población.

Aunque como se pudo comprobar en el último capítulo a modo de epílogo, no se puede admitir la aceptación total del carácter divino del emperador. Esto es debido a diversos motivos, los cuales irán desde cuestiones puramente de consideración, del rechazo de la divinidad, fuera por individuos de clases altas o no, e incluso dependiendo de las creencias, ya fuesen estas de grupos paganos que rechazaron la divinidad imperial o incluso de otros grupos, sobre todo judíos y cristianos. Es cierto que, en éste último caso, la religión juega un papel fundamental al chocar abiertamente con su base. Pese a las muestras contrarias, no todas rechazaron la posición de privilegio del emperador, aceptando su carácter excepcional y asumiendo un respeto. Entre otras razones, muchas críticas pudieron ir encaminadas solamente a las actuaciones imperiales, ante lo cual no podían aceptar que determinado dirigente se comportara de un modo tan alejado a los dioses. En otras ocasiones, al configurarse la nueva realidad social con la irrupción de corrientes orientales y sobre todo tras la transformación del Imperio al cristianismo, la interpretación y significado del regente se vio modificada. Se aceptará su posición, pero no su esencia divina, la cual pertenece al dios cristiano el cual permite por su gracia el gobierno.

Existió una gran variedad de grados en la aceptación del emperador, ya sea como figura política o como extraordinaria con una naturaleza divina o cercana a ella. Todo ello de modo paralelo a las honras y veneraciones que recibirá.

Esta serie de manifestaciones culturales dirigidas a su persona o familia, configurarán la base del culto imperial, el cual, debido a su gran variedad e importancia, se vislumbra desde diversas perspectivas. Por esta razón, debido a la particularidad de este trabajo de investigación, lleva a analizarlo desde el ámbito privado.

Para poder estudiarlo en profundidad y, siguiendo los planteamientos iniciales que pretendían evitar el traslado de ideas actuales al análisis de la Antigüedad, era necesario saber que se entendía por privado en Roma y como se articulaba. Se ha comprobado la dificultad que para los propios romanos existía en relación a la definición y separación de lo privado y lo público.

Existió una variedad jurídica y religiosa, conocida como los *sacra privata*, para la cual cada autor clásico tenía una definición variada. Del mismo modo sucede con *religio*, aquello que se entendería como religión. Por consiguiente, existe una dicotomía entre

público-privado y entre *religio-superstitio* de la cual se ha servido la investigación hasta nuestros días. Pero no responde a la propia realidad de la sociedad romana.

Aquello que en un periodo fue considerado *religio* para otro momento era *superstitio*, aunque existió un trasfondo donde aquellos cultos que resultasen perniciosos para la moral y sobre todo para el establecimiento del orden fueron rechazados. Además existía un cierto trasfondo étnico, donde los cultos externos a Roma, es decir de carácter extranjero, se consideraron no adecuados. Aunque para casos como el de Cibeles o los libros sibilinos, no se acepta esa premisa, lo que demuestra la dificultad para separar referencias. Incluso con el desarrollo del cristianismo se produjo un efecto a la inversa, donde el paganismo era la *superstitio* y el cristianismo la verdadera *religio*.

La separación entre público y privado, planteó una situación pareja. Ya que determinadas actuaciones realizadas por un individuo, es decir, con su propio dinero o dentro de su hogar, pueden ser consideradas como acciones de carácter privado, frente a actividades promovidas por el Estado o actos rituales donde interviniese un sacerdote que serían públicas. El conflicto viene cuando algunas medidas que pueden afectar a un espacio se realizan en otro, o incluso actuaciones que *a priori* responderían a un aspecto privado, repercuten en toda la comunidad y por tanto ofrecen un desarrollo cívico.

Aunque se parta de una idea base de esferas separadas, las mismas pueden verse diluidas cuando entran en contacto una con otra, resultando difícil separar las fronteras entre ellas. Esta cuestión dificulta el estudio, pero al mismo tiempo permite mostrar que no se debe caer en reduccionismos que recorten la visión y tampoco que impidan mostrar como el culto imperial penetra en todos los niveles. Seguramente por el propio interés en llegar a todos los planos posibles y poder ejercer un cierto control sobre esferas en las cuales el estado no había logrado introducirse.

Hay un elemento que está presente dentro de la consideración de lo privado, como es la cuestión del espacio doméstico. Precisamente como reducto último en el cual el individuo puede expresar su intimidad. Aunque el hogar romano presenta una zona abierta y expuesta a los visitantes, que forma parte de las relaciones sociales y religiosas existentes, y por lo tanto, es indisoluble, demostrando esas esferas tan laxas.

No obstante, la casa romana como centro religioso resulta indiscutible. Esto es debido a la presencia dentro del hogar de divinidades que transitan, así como a la importancia y el papel fundamental que posee el *paterfamilias*, como un sacerdote dentro de su propio hogar, en torno al cual gira la vida del domicilio y que sirvió como trampolín para el desarrollo de ciertas bases del culto imperial.

Precisamente la articulación desde dentro del hogar hacia el exterior, pero también a la inversa, del culto al emperador por parte de los sucesivos emperadores romanos, permitió una nueva línea dentro del fenómeno.

Por tanto, desde el inicio del régimen de Augusto se sirvió de la religiosidad privada para poder entrar en ese espacio, expandiendo su propia imagen y el poder adyacente a

su posición. Para lograr introducirse en este espacio recurrió a la vinculación con divinidades propias del mundo doméstico, que también tenían su equivalencia a nivel estatal, desde los orígenes del estado romano. Del mismo modo, se comparó a lo largo de este escrito el gran estado romano con si una *domus*, presentándose el emperador como el *paterfamilias* dentro del hogar alrededor del cual giraría todo.

La comparación como *pater patriae* a nivel estatal, con las funciones que tendría el *paterfamilias* dentro de la casa, facilitó bastantes réditos para la expansión del culto. Esa imagen de protector encargado de la defensa y el bienestar de todos los habitantes del Imperio, los cuales rendirían tributo y culto, no solo a su persona y a su Genio (como con el padre o el *dominus* dentro del hogar), sino también a los antepasados. Las divinidades familiares del emperador, pasaron a formar parte de las propias de todos los romanos, y no solo a nivel teológico, sino también físicamente. La construcción de la *Domus Augusta*, un hogar privado pero al mismo tiempo público, con una zona destinada al culto con la presencia de divinidades vinculadas al emperador, era un reflejo físico de una casa romana, mostrando el poder del emperador. De este modo, el nuevo hogar de Roma era también la *domus* del *Princeps*. El modelo fue copiado por los Flavios, ya que Domiciano establecerá su propia *domus*, como si de un palacio imperial se tratase, con un espacio cultural a modo de un gran *sacrarium* y con una sala de recepciones donde estaba el emperador cual *deus praesens*.

La relación entre espacio doméstico y emperador, no solo quedará aquí. La propia veneración imperial llevará a adorar el propio hogar donde nacerían los emperadores, como sucede en los casos de Augusto o Domiciano. La visión del emperador como divinidad, o como personalidad con una naturaleza cercana a la misma, permitió desarrollar un nivel de adoración por el cual el propio hogar del dirigente se convierte en lugar sagrado. Además, estos sitios pasarán a convertirse desde un pequeño larario, dedicado a la veneración a la figura imperial, hasta un gran templo. Se trata de un reflejo del propio culto imperial, pues al emperador se le adoró tanto en un pequeño espacio como en un gran edificio.

El interés en los emperadores y su consideración cercana a la divinidad, al menos en vida, permitió un proceso de construcción de la propia identidad celeste. Desde las historias relacionadas con su vida, donde destacan actos milagrosos o llenos de prodigio, hasta la veneración popular que creyó en oráculos relacionados con ellos o sueños proféticos que tendrán que ver con el devenir imperial.

Precisamente la veneración hacia el emperador alcanza un nivel tan elevado que su imagen y presencia dentro de la esfera privada tendrá un reflejo propio. A través de diversas fuentes, así como algunas referencias procedentes de fuentes arqueológicas y epigráficas, tenemos constancia de casos de adoración privada. El problema que presentan las fuentes arqueológicas y epigráficas, dentro de este espacio, se encuentra en la descontextualización, ya que resultan difíciles de comprobar, ante lo cual son poco tratadas por parte de la investigación dentro del análisis del fenómeno del culto al emperador, y se dejan de lado las manifestaciones en este ámbito.

Pero es a través de estas fuentes donde se muestra una veneración al emperador, que estará vinculada a los *sacraria* o *lararia* mediante la inclusión de su imagen, la cual podía darse mediante pequeños bustos (por la localización) realizados en materiales de todo tipo; destacando los de metales nobles, como el bronce y, sobre todo, la plata y el oro. Estos últimos, vinculados en la propia antigüedad con cualidades especiales y destinadas a las divinidades por su valor. También había figuras en mármol o en materiales perecederos de los cuales no queda presencia física, aunque conocemos por ejemplo, y gracias a autores clásicos, figuras de cera que se encendían para honrar al emperador. El elemento de iluminar una figura o estatua tiene un poder ritual en las religiones antiguas, de hecho, también se iluminaban con antorchas determinadas estatuas imperiales en complejos templarios.

Los bustos van a encontrarse relacionados con antepasados o Manes, entidades domésticas como los Lares y, también con algunas divinidades del espacio privado. Estas representaciones van a formar parte de las adoraciones a los emperadores y, del mismo modo serán empleadas por los propios emperadores, los cuales honraban a sus antepasados o divinidades personales en sus altares privados, normalmente ubicados en el cubículo, en la zona más retirada e íntima.

Aquellas personas que tenían las figuras imperiales en su hogar, pudieron moverse por distintas motivaciones, lo que plantea una gran variedad. Desde honras de “auténtica” veneración hacia el regente, pasando por una intencionalidad política para acercarse al emperador, como puede ser la vuelta de un destierro, así como por parte de una propaganda propia buscando relacionarse con el prestigio imperial. Este último caso podía ir acompañado de figuras de mayor magnitud como estatuas.

Existieron leyes imperiales encaminadas precisamente al control y regulación de las prácticas relacionadas con la presencia de estatuas, así sucedió por ejemplo con la *lex maiestatis*, aunque en el caso de los bustos, no parece tan claro que hubiese un control legislativo para su establecimiento dentro de los hogares romanos. Del mismo modo, algunos miembros de la aristocracia tuvieron dentro de sus hogares la figura del emperador por convencimiento político o interés, este último caso tiene que ver con la sustitución de cabezas de emperadores en las estatuas cuando fallecía uno, pasando a cambiarse por la de otro. Así mismo, cabe la posibilidad de una *damnatio memoriae* que obligase a ello.

Junto a las manifestaciones de bustos o esculturas, ya estuviesen encaminadas al acto ritual, a la representación visual mediante la arquitectura o a la propaganda personal, debemos añadir las libaciones en los banquetes. El ritual en el espacio doméstico estaría relacionado a libaciones de vino y a la ofrenda de incienso, más algunas pequeñas ofrendas de leche, miel, pan...; pero los banquetes proyectaron una situación algo diferente, pues integraron a grupos de diverso tipo y condición con el emperador como trasfondo en banquetes comunales.

Las honras al emperador mediante las libaciones en banquetes, surgen con el senado consulto promulgado después de la batalla de *Actium*, donde precisamente se decreta



ese honor para el Genio de Octavio. Por tanto, es anterior a su consolidación definitiva, pero ya muestra la tendencia, dentro de un espacio más reducido, de mostrar un respeto hacia él. Dicha práctica se mantuvo en el tiempo, igual que sucedió anteriormente, por ejemplo, con la figura de Alejandro Magno y, se documentó en relación a colegios o asociaciones, los cuales tuvieron vinculación con el emperador al realizar banquetes, dentro de sus agrupaciones, en un recuerdo hacia el *Princeps*.

Así mismo, la importancia de la religión romana para el éxito del culto imperial, no solamente se establecerá mediante la articulación a través de templos, el fomento de sacerdocios, o festividades, sino también en la adscripción a divinidades importantes en cada zona, a la cual se trasladará el epíteto imperial o, bien, mediante sincretismo. Aunque se debe valorar que no todas las referencias de epítetos vinculados con el emperador, como *Augusta* o *Augusti*, deben considerarse culto imperial.

La reforma y renovación de determinados cultos por parte de Augusto y, el fomento de otros, así como festividades en diversas zonas del imperio, permitió un reforzamiento de su imagen. Gracias a las nuevas medidas políticas dentro del plano religioso, que controló dentro de esta esfera gracias al pontificado junto a otros cargos y atribuciones, le fue permitido generar una religión adaptada a las necesidades del nuevo régimen, donde fomentar las ideas propicias y, también mostrarse ante los habitantes del imperio como una personalidad extraordinaria.

Dentro de los aspectos que empleó se encontraron gran cantidad de referencias de la religión doméstica y tradicional romana. Entre las más destacadas encontramos al *Genius* y a los Lares. El Genio del emperador, vinculado a su persona extraordinaria y, como en el caso del *paterfamilias*, adorado a través de ofrendas y recuerdos. Al final el Genio protector del *Princeps*, que termina vinculándose con su propia figura, se transmite a través de diferentes elementos y espacios, con la religión como vehículo. Del mismo modo, se utilizan a los Lares ahora convertidos en *Augusti*, es decir propios del emperador.

Es a través de estas entidades de origen doméstico que la figura del emperador, ya presente en el espacio público, pudo insertarse de manera definitiva no solo en el mundo privado, sino en esferas intermedias que le permitieron asentarse por todo el territorio romano. Esta expansión fue unida a una organización de las diferentes zonas, tanto a nivel urbano como rural, que se debe encuadrar en conjunto con la ordenación a nivel provincial e interprovincial con los santuarios, aras y templos de diverso tipo que, a través del culto imperial, sirvió al Imperio para asentar su poder, crear cohesión, expandir la cultura romana y fomentar la presencia del monarca.

Mediante el Genio y los Lares se fomentarán a nivel urbano las manifestaciones al emperador, a través de *collegia* y asociaciones, que sirvieron para su organización y estructuración, sobre todo por parte de grupos de libertos o esclavos. Al mismo tiempo y, de un modo paralelo, se expandirá en el espacio rural, a través de determinados puntos o enclaves, donde, dada la dispersión física de la población, estos lugares sirvieron de espacios de reunión. Los cuales ocuparon espacios sagrados anteriores,

como santuarios o templos o, por el contrario, dentro del ámbito doméstico se establecieron en grandes residencias o *villae*, que tendrían un altar o larario abierto a todo el entorno y desde el cual el *dominus* ejerció las funciones de control no solo social sino también religioso.

El paradigma de esta distribución corresponde a la reforma y recuperación de las *Compitalia*. Estas festividades, que relacionarán precisamente al Genio del emperador y sus Lares, se establecieron en el mundo urbano y en el rural, con funciones religiosas pero conectadas con funciones administrativas y sociales y en ambos planos (público y privado), ya que determinados miembros de las élites serán los encargados de realizar las ofrendas y el establecimiento, en algunos de los casos, de los altares. Estos recintos sacros, se posicionaron en espacios diversos, que irían desde encrucijadas, pasando por mitad de calles hasta lugares privados con acceso externo, presentando la forma de pequeñas construcciones hasta arquitecturas de cierta envergadura.

La importancia social en el espacio urbano no solo residió en torno a una élite la cual participa de manera activa, sino también en muchos de los *collegia* establecidos, los cuales tuvieron un peso importante. Estos grupos colectivos, siguiendo pautas propias de los clientelismos romanos (con un patrón al cual honraban), al vincularse con el poder imperial estuvieron sometidos a la adoración hacia su persona. Tampoco se debe pasar por alto que muchas de estas asociaciones fueron formadas por libertos o esclavos imperiales, por lo que el tránsito resultó más natural.

Por tanto, se produce una participación de todos los sectores sociales dentro de las ciudades, desde las élites hasta los grupos menos influyentes, a través de la acción directa o secundaria en el ritual. Se pasó por la esfera privada, por otra de nivel intermedio y, finalmente, por una escala municipal e incluso provincial, dependiendo del tipo de ciudad y comunidad. Desde una perspectiva a nivel rural, la presencia no atestiguada de los *collegia*, nos impide saber la intervención de los mismos, aunque sí sabemos del control por parte de determinadas familias o personalidades, pertenecientes a las élites, de determinados conjuntos territoriales, siendo estos mismos grupos los motores de las actividades culturales.

Este tipo de actos mediante sacrificios y rituales reciben en el mundo helenístico el calificativo de “pros tinos” y entraron a formar parte de los sistemas de relaciones jerárquicas entre las élites de las ciudades griegas y los reinos helenísticos. Modelo traspasado al sistema imperial, donde el culto al emperador se apoyará en las élites locales, no solo a nivel provincial sino también municipal y a escalas más reducidas. En cada región se articulará política y territorialmente en anfitionías, necorías, concilios provinciales o interprovinciales, así como a una escala urbana y rural, e incluso, introduciéndose a nivel privado.

Es una manera de expresión del equilibrio de poder dentro de la sociedad, que puede rastrearse a todos los niveles posibles. El culto imperial se convierte en eje vertebrador social, territorial y político. Incluso existieron leyes que legislaron y articularon las

manifestaciones culturales hacia el emperador, lo que demuestra su importancia e influencia.

El sistema imperial al mismo tiempo canalizará los sentimientos religiosos y los encauzará para fomentar la devoción a la figura imperial. Produciéndose una dualidad en el ámbito público y en el privado encaminado a un fervor y respeto hacia el emperador y sus representantes. Pero no sólo orientado a la dominación o legitimación de la que formarán parte, sino que respondió también a una realidad expansiva que será fomentada desde el gobierno. No es casual la relación constante entre patrón y cliente, *Paterfamilias* y miembros familiares o entre *Pater Patriae* y los súbditos. En definitiva, se trasplanta el modelo de desarrollo a nivel privado para presentar al emperador como el gran *dominus* que cuida de su hogar y sus allegados, los cuales estarán protegidos.

Junto a la ordenación territorial estará la temporal. Las festividades, ritos, celebraciones, cultos, etc.: es decir, todas y cada una de estas manifestaciones en diferentes niveles y ambientes, llevaron consigo una adecuación en el calendario romano, con fiestas fijas y otras variables, pero todas en común tuvieron la referencia del emperador. Por supuesto, se mantendrían otras festividades oficiales y vinculadas a los dioses tradicionales, pero el emperador ocupa su espacio entre todos ellos. Así mismo, muchas festividades de gran prestigio se relacionaron con el culto imperial para fomentar el mismo y consolidar estas celebraciones, también con visos de ordenamientos. Pero el calendario se organizará conforme la propia vida y actos de los emperadores, ya que se llegará a celebrar sus nacimientos, una gran victoria, la toma de la púrpura (gran elemento simbólico) o las propias muertes. De hecho, no solamente se mantendrán celebraciones de los emperadores en vida sino también de los convertidos ya en *divi*, perdurando tras la muerte de estos, determinadas fechas señaladas.

Se terminó generando una mística en relación a los emperadores y todo lo que les concernía. Tanto es así que la adoración y la veneración se trasladaron a todos los niveles, incluido el fortalecimiento del ceremonial, con un protocolo cada vez más elaborado y demostrando que la creencia en el emperador llegaba hasta la propia presencia ante él.

Todo el Estado giró alrededor de su persona, alegrándose o entristeciéndose los habitantes del Imperio por las vicisitudes por las cuales pasaba la vida del emperador, pues suponía también el propio bienestar del régimen y de los habitantes. Es por ello que el culmen de todo el proceso sea el *funus imperatorum*, el funeral de los emperadores.

La realización del funeral partía con una procesión donde estaba representada toda la sociedad, la cual seguía la propia estela del emperador, como en las celebraciones del triunfo, ya que era la última honra destinada al difunto. Enlazaba así mismo con los funerales a las altas personalidades romanas, con un componente ctónico y escatológico, al ir acompañado de otros miembros de su familia y de los anteriores emperadores difuntos, una vez que fueron sucediéndose en el trono. Se trataba de mostrar los méritos realizados por el emperador y dedicarle honores, incluyendo elogios. El funeral

finalizaría con dos momentos destacados y unidos entre ellos, la *consecratio*, cuando se quemaba el cadáver del emperador que se depositaba sobre la pira funeraria, la cual presentaba la forma de una pirámide elevándose a los cielos y, por otro lado, la *apotheosis*, que consistió en el ascenso del alma del regente al cielo. Una vez concluido, el emperador ya formaba parte de los restantes dioses.

Este lujo estuvo reservado a los emperadores y alguna emperatriz, aunque partiendo más de iniciativa personal de algún *Princeps* que no por parte del Senado, el cual fue el encargado de permitir la consagración y divinización del *imperator*. De este modo, los funerales a los emperadores marcaron el momento culmen de los reinados, ya que suponía la conversión en dios del emperador delante de todos los habitantes (salvo que fuera divinizado en vida suponiendo un acto simbólico), demostrando la dualidad del emperador, como hombre y como divinidad y, permitiendo que su alma fuera al lugar que le correspondía. Así mismo, implicó la despedida del regente fallecido, poniendo punto y final a su gobierno. Al mismo tiempo que esto se producía, su sucesor le despedía encendiendo la hoguera que le trasportaría al otro mundo. Era la partida de uno y la llegada de otro, suponía la relación vital entre regente y estado, se acababa un ciclo y se iniciaba el siguiente.

De este modo, todo el espacio y el tiempo confluyen en torno al emperador romano, el cual se expandirá por cada plano del Imperio, llegando a penetrar en los lugares más remotos. Para lograrlo se entroncó con la religiosidad doméstica y privada, ahondando en sus aspectos psicológicos y materiales. El culto imperial de manera paralela se desarrolló tanto en la vertiente pública como en la privada, con una variedad de planos entrelazados entre ambas. La importancia de la expansión en la esfera privada de las manifestaciones al emperador, se debe considerar en la misma medida que la producida a otros niveles, ya que forma parte del mismo fenómeno y permite un conocimiento más profundo del mismo.

El dirigente romano, ocupando cada espacio, recibirá las muestras de adoración por cada uno de los habitantes, su bienestar será el de todos y la presencia del emperador en cada espacio supuso una manifestación de su poder. El regente, convertido en *dominus* de la gran casa romana, traspasó fronteras y puertas más allá de las domésticas, ya que los muros de su *domus* irán desde los planos más reducidos hasta la última de las fronteras.

Para finalizar, permítanme hacer mío un pasaje de Ernesto Sábato<sup>1518</sup>, quien, comparando la partida del alma, decía que el cuerpo “queda tan muerto como queda una casa cuando se retiran para siempre los seres que la habitan y, sobre todo, que sufrieron y se amaron en ella. Pues no son las paredes, ni el techo, ni el piso lo que individualiza la casa sino esos seres que la viven con sus conversaciones, sus risas, con sus amores y odios; seres que impregnan la casa de algo inmaterial pero profundo, de algo tan poco material como es la sonrisa en un rostro, aunque sea mediante objetos físicos como alfombras, libros o colores”. Resulta posible que los emperadores romanos fueran

---

<sup>1518</sup> SÁBATO, 2004, p. 15.

consciente de ello, desde luego no debemos perder esta perspectiva cuando analizamos los espacios que ocuparon los individuos en la antigua Roma, pues la religión manifestada en el ámbito privado, estuvo realizada por personas, que mostraron su veneración a los emperadores en este y otros espacios, pero sin los cuales nada de esto hubiera sido posible. El emperador romano pudo ser adorado en cualquier escenario, pero siempre con la mediación de aquel que realiza el rito. Todo esto permitió el acceso al *imperator*, el poder convertirse en un *Princeps intra portas*.



## OBRAS CLÁSICAS

A.A.V.V., *Fragmentos de poesía latina, épica y lírica*, traducción de Carande Herrero, R., Biblioteca clásica Gredos 318, 2003, Madrid.

Cicerón, *Las leyes*, traducido por Pabón de Acuña, C.T., Biblioteca clásica Gredos 381, Madrid, 2009.

Dión Crisóstomo, *Discourses IV*, traducido por Lamar Crosby, H., Loeb Classical Library, Cambridge/London, 1962.

Dión Crisóstomo, *Discursos XXXVI-LX*, traducido por Del Cerro Calderón, G., Biblioteca clásica Gredos 232, Madrid, 1997.

Festo. *Glossaria Latina Iussu Academiae Britannicae vol. 4*, traducido por Lindsay, W.M.; Pirie, J.W., Les Belles Lettres, Paris, 1930.

Frontón, *Epistolario*, traducido por Palacios Martín, A., Biblioteca clásica Gredos 161, Madrid, 1992.

Herodiano, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, traducido por Torres Esbarranch, J.J., Biblioteca clásica Gredos 80, 1985.

Horacio. *Odas. Canto secular. Epodos*, traducido por Moralejo, J.L., Biblioteca clásica Gredos 360, Madrid. 2007.

Libanio, *Select Works in Threes Volumes. Vol. 2: Select Orations*, Norman, A. F., Loeb Classical Library, London, 1977.

Libanio, *Discursos II*, traducido por González Gálvez, A., Biblioteca clásica Gredos 292, Madrid, 2001.

Luciano de Samosata, *Obras I*, traducido por Espinosa, A., Biblioteca clásica Gredos 42, Madrid, 1996.

Nazario, *Panegyriques Latins, tome II: Les Panegyriques Constantiniens (VI-X)*, traducido por Galletier, E., (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1952

Nonio Marcelo, *De compendiosa doctrina*, traducido por Lindsay, W.M., Teubner, Leipzig, 1903.

Ovidio, *Metamorfosis*, traducido por Pérez Vega, A., Orbis Dictus, Sevilla, 2008.

Petronio, *El Satiricón*, traducido por Rubio Fernández, L., Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1988.

Plinio el joven, *Epistolario (I-IX)/Panegrico del emperador Trajano*, traducido por Martín, J.C., Cátedra letras universales, Madrid, 2007.

Plinio el joven, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Traducido y comentado por Sherwin-White, A.N., Clarendon Press, Oxford, 1966.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* V, traducido por López Salvá, M., Biblioteca clásica Gredos, 132, Madrid, 1989.

Plutarco, *Obras Morales y de costumbres (Moralia)* X, traducido por Valverde Sánchez, M.;Rodríguez Somolinos, H.; Alcalde Martín, C., Biblioteca clásica Gredos 309, Madrid, 2003.

Plutarco, *Vidas Paralelas* IV, traducido por Guzmán Hermida, J.M.; Martínez García, O., Biblioteca clásica Gredos 356, Madrid, 2007.

Séneca, *Diálogos*, traducido por Mariné Isidro, J., Biblioteca clásica Gredos 276, Madrid, 2002.

Suetonio, *Vidas de los doce Césares I-II*, traducido por Agudo Cubas, R., Biblioteca clásica Gredos 167-168, Madrid, 1992.

Tácito, *Anales I-IV*, traducido por Moralejo, J.L., Biblioteca clásica Gredos 19, Madrid, 1979.

Tácito, *Anales XI-XVI*, traducido por Moralejo, J.L., Biblioteca clásica Gredos 30, Madrid, 1980.



## DICCIONARIOS

ANDREAU, J. s.v. “Negotium”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Paris.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e818980](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e818980)>

BALL PLATNER, S. s.v. “Penates Dei, Aedes” en *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Ball Platner, S.; Ashby, T. (eds.), Oxford University Press, 1929, London, pp.388-389.

BAUDRY, F. s.v. “Familia” en *DAGR* II.2. 1896, Paris, pp. 972-980.

BAUDY, G. s.v. “Lustratio”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Constance.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e712440](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e712440)>

DE LIBERO, L. s.v. “Privatus”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.) 2006-2016 Online, Hamburg.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1009050](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1009050)>

FRATEANTONIO, C. s.v. “Superstitio”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Gießen.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1126070](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1126070)>

FUCKS, H. (1960) “genio”, en *EAA 3, Dan–Herc.* R. Bianchi Bandinelli y G. Becatti (eds.), 1960, Roma, pp. 810-816.

GALSTERER, H. s.v. “Populus”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.) 2006-2016 Online, Bonn.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1004880](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1004880)>

GALSTERER, H. s.v. “Res publica”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Bonn.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1021420](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1021420)>

GEHRKE, H.-J.; Heimgartner, M. s.v. “Leisure”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Freiburg/Halle.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e813300](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e813300)>

GRAF, F. s.v. “Agathos Daimon”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Columbus, OH.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e107410](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e107410)>

HERZ, P. s.v. “Associations”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Regensburg.

<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e12200710](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e12200710)>

HERZ, P.; Schmidt, P. L. s.v. "Collegium", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Regensburg/Constance.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e302990](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e302990)>

HILD, J. A. s.v. "Genius", en *DAGR II*, 1896, Paris, pp. 1488-1490.

HILD, J.A. s.v. "Lares" en *DAGR III.2.*, 1896, Paris, pp. 937-949.

HILD, J.A. s.v. "Penates" en *DAGR IV.1.* 1896, Paris, pp. 378-381.

HÖCKER, C. s.v. "Lararium", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Kissing.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e631410](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e631410)>

HÖCKER, C. s.v. "Private sphere and public sphere", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Kissing.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1009000](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1009000)>

HÜBNER, E. s.v. "Lararium" en *TLL, VII, 2*, 1900-1906, Leipzig/München, p. 967.

HUG, A. s.v. "Triclinium" en *RE VII-A*, 1931, Stuttgart, pp.92-101.

HURSCHMANN, R. s.v. "Sportula", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Hamburg.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1119930](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1119930)>

KOCH, C. s.v. "Vesta" en *RE VIII A2*, 1958, Stuttgart, pp. 1717-1776.

KOLB, A. s.v. "Cursus publicus", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Frankfurt/Main.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e308670](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e308670)>

LEWIS, C.T.; SHORT, C. s.v. "Publicus", en *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, 1879, Oxford, p.123.

MAHARAM, W-A. s.v. "Genius", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Gilching.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e421560](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e421560)>

MAU, A. s.v. "Convivium" en *RE IV*, 1901, Stuttgart, pp. 1201-1208.

MAMBELLA, R. s.v. "Penates", en *LIMC VII, Oidipous-Theseus*. A&W Verlag, 1994, Zürich/München/Düsseldorf, pp. 288-291.

OTTO, W. s.v. "Genius", en *RE XIII*, 1910, Stuttgart, pp.1155-1170.

PFISTER, F. s.v. "Epiphanie" en *RE supp. IV*, 1924, Stuttgart, pp. 277-323.

RENGER, J.; Haase, M. s.v. "Libation", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Berlin/Toronto.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1218770](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1218770)>

RIVES, J. B. s.v. “Sacra”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Toronto.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1026830](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1026830)>

SCHIEHMANN, G. s.v. “Confarreatio”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Tübingen.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e303950](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e303950)>

SIEBERT, A.V. s.v. “Sacellum”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Hannover.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1026780](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1026780)>

STROTHMANN, M. s.v. “Augustus [2]”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik; Helmuth Schneider (eds.), 2006-2016 Online, Bochum.  
<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e12220040](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e12220040)>

TOUTAIN, J. s.v. “Sacra” en *DAGR IV. 2*, 1909, Paris, p. 948.

VON PREMIERSTEINS, A. s.v. “Clientes” en *RE IV.1*, 1901, Stuttgart, pp. 23-55.

WEINSTOCK, S., s.v. “Penates” en *RE XIX.1*, 1937, Stuttgart, pp.428-451.

WISSOWA, G. s.v. “Lares”. en *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 2.2*. W.H. Röscher, B.H. TeubnerVerlag, 1897, Leipzig.



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AA.VV. (1976): L'Italie préromaine et la Rome républicaine. *Mélanges offerts à J. Heurgon*, École française de Rome, Roma. pp. 401-414.

AA.VV. (1985): *Religión, superstición y magia en el mundo romano. Encuentros en la Antigüedad 1*. Actas del encuentro celebrado en Cádiz en 1983, Universidad de Cádiz, Cádiz.

AA.VV. (1987): L'Urbs. *Espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C. Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985)*, Collection d l'École française de Rome 98, Rome.

AA.VV. (1993): *Actas II Congreso peninsular de História antiga*, Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990, Universidade de Coimbra, Coimbra.

AA.VV. (1994): "Alexander the Great", *The Ancient World, VIII*. Vol. XXV, Ares Publishers.

AA.VV (1999): *Historia del mundo clásico a través de sus textos, 2. Roma*, Alianza Editorial, Madrid.

AA.VV. (2007): *Contributi di Archeologia Vesuviana III*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

ABBEY, R. (2011): *The Return of Feminist Liberalism*, Routledge, Montreal/Kingston.

ADAMO-MUSCETTOLA, S. (1984): "Osservazioni sulla composizione dei larari con statuette in bronzo di Pompei ed Ercolano", en Von Gehrig, U. (ed.) (1984): *Toreutik und figürliche Bronzen römischer Zeit*, Tagung über antike Bronzen, 13-17 Mai 1980, Akten der 6, Berlin. pp. 9-32.

ADAMO MUSCETTOLA, S.; GRECO, G. (1998): *I Culti della Campania antica*, Pub. Scient. Del Centro di Studi della Magna Grecia, Univ. Studi di Napoli Federico II, 3ª serie, III, GB editore, Roma.

ADAMS, H.A.; SEARLE, L. (eds.) (1986): *Critical Theory Since 1965*, State University Press, Tallahassee, FL.

ALARCÃO, J. (1974): *Portugal Romano*, Verbo, Lisboa.

ALCOCK, S.E. (ed.) (1997): *The Early Roman Empire in the East*, Oxbow Books, Oxford.

ALCOCK, S.E. (2001): "The reconfiguration of memory in the Eastern Roman empire", en Alcock, S. D'Altroy, T.N.; Morrison, K.D.; Sinopoli, C. (eds.) (2001): *Empires, Perspectives from Archeology and History*. Cambridge University Press, Cambridge. pp. 323-350.

ALCOCK, S. D'ALTROY, T.N.; MORRISON, K.D.; SINOPOLI, C. (eds.) (2001): *Empires*, Cambridge University Press, Cambridge.

ALEXANDRIDIS, A. (2004): *Die Frauen des römischen Kaiserhauses. Eine Untersuchung ihrer bildlichen Darstellung von Livia bis Iulia Domna*, Phillip von Zabern, Mainz.

ALFÖLDI, A. (1970): *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

ALFÖLDI, A. (1973): *Die zwei Lorbeerbäume des Augustus*, Antiquitas 3,14, Bonn.

ALFÖLDI, M.R. (1955): "Zur Erklärung der konstantinischen Deckengemälde in Trier", *Historia* 4, pp. 131-155.

ALFÖLDY, G. (1992): "Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad", en Mayer, M.; Gómez Pallares, J. (eds.) (1992): *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"* (Tarragona, 6-8 Octubre 1988), Ed. AUSA, Sabadell, pp. 7-26.

ALFÖLDY, G. (1999): "Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima", *SCI* 18, pp. 85-108.

ALFÖLDY, G. (2003): "La cultura epigráfica de los romanos: La difusión de un medio de comunicación y su papel en la integración cultural", en Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; Remesal Rodríguez, J. (eds.) (2003): *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Col·lecció instrumenta 16, Universidad de Barcelona, Barcelona. pp. 137-150.

ALLEN, D. (1985): *Mircea Eliade y el fenómeno religioso* (1907-1986), Cristiandad, Madrid. (Trad. esp.)

ALLISON, P.M. (1997): "Roman Households: an Archaeological Perspective", en Parkins, H.M. (ed.): *Roman Urbanism. Beyond the Consumer City*, Routledge, London. pp.112-146.

ALLISON, P.M. (2006): *The insula of the Menander at Pompeii. Vol. III. The finds, a contextual study*, Clarendon Press, Oxford.

ALVAR, J. (1999): "Religión, política y cohesión social: el culto al emperador", en AA.VV (1999): *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, 2. Roma, Alianza Editorial, Madrid.

ALVAR, J. (2001): *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Ed. Crítica, Barcelona.

ALVAR, J. (2008): *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Religions in the Graeco-Roman World 165, Leiden/New York: Brill.

ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup> (eds.) (2001): *Alejandro Magno. Hombre y mito*, Actas congreso, Madrid.

ALVAR, J.; BLANQUEZ, C.; GONZÁLEZ-WAGNER, C. (eds.) (1992): *Héroes, Semidioses y Daimones*. Primer encuentro-coloquio de Arys. Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989, Ediciones Clásicas, Madrid.

ALVAR, J.; LOZANO, F. (2008): “Un tonto entre dioses: Vilipendio del Monarca”, *Potestas. Revista del grupo europeo de investigación Histórica*, N° 1, pp.44-46.

ALVAR, J.; RUBIO, R.; SIERRA, R.; MARTÍN-ARTAJÓ, A.; DE LA VEGA, T. (1998): “La religiosidad mística en el espacio familiar”, *Arys*, 1, pp. 213-225.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J.M<sup>a</sup> (1975): “Una estatua de Lar en el Museo de Badajoz”, *RABM* 78 (2). pp.869-890.

ANDERSON, G. (1998): “L'Intellettuale e il primo Imperio Romano”, en Einaudi, G. (ed.): *I Greci. Storia Cultura arte società. 2 Una Storia Greca. III Trasformazioni*, Torino, pp. 1123-1146.

ANDO, C. (2000): *Imperial Ideology and the Provincial Loyalty in the Roman Empire*, University of California Press, Berkeley.

ANDO, C. (2006): “*Interpretatio romana*”, en Blois, L., Funke, P., Hahn, J., (eds.): *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476)* Münster, June 30-July 4, 2004, Brill, Leiden., pp. 51-65.

ANDO, C. (2008): *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire. The Transformation of the Classical Heritage*, 44, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.

ANDO, C. (2012): “Empire, state, and communicative action”, en Kuhn, C. (ed.) (2012): *Politische Kommunikation und öffentliche Meinung in der antiken Welt*. F. Steiner Verlag, Stuttgart. pp. 219-229.

ANDO, C.; RÜPKE, J. (eds.) (2015): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law*, De Gruyter. Berlin/Munich/Boston.

ANDRÉ, J.M. (1987): “Les Écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire”, *ANRW II*, 36.1, pp. 5-77.

ANDREAE, B.; KYRIELIS, H. (eds.) (1976): *Neue Forschungen in Pompeji und den anderen vom Vesuvausbruch 79 n. Chr. Versütteten Städten*, Bongers, Recklinghausen.

ANDREAU, J.; BRUHNS, H. (coords.) (1990): *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986* (Paris, Maison des sciences de l'homme), Publications de l'École française de Rome, 129, Rome.

- ANDREU PINTADO, J.; CABRERO PIQUERO, J.; RODÀ DE LLANZA, I. (eds.) (2009): *Hispaniae. Las provincias en el Mundo romano. Actas de la IIIª reunión de Tudela sobre Historia Antigua, Documenta 11*, Tarragona.
- ANDRIC, I. (2009): *Ex Ponto*. Sezam, Belgrade. (Reedición original: 1918).
- ANTELA-BERNÁRDEZ, B. (2007): “Alejandro Magno o la demostración de la divinidad”, *Faventia* 29/1, pp. 89-103.
- ARANGIO-RUIZ, V. (1975): *Historia del derecho romano*, ed. Reus, Madrid.
- ARCE, J. (1988): “*Funus Imperatorum*”: *Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, Alianza.
- ARCE, J. (2000): *Memoria de los antepasados. Puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Electa España, Madrid.
- ARCE, J.; ENSOLI, S.; LA ROCCA, E. (eds.) (1997): *Hispania Romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio*, Catálogo exposición, Electa España, Madrid.
- ARCHER, L.J.; FISCHLER S.; WYKE, M. (eds.) (1994): *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*, McMillan, Basingstoke.
- ARENA, P. (2009): Si può parlare di una politica imperiale nel campo di rituali e cerimonie?, en Storch Marino, A.; Merola, G.D. (ed.): *Interventi imperiali in campo economico e sociale: da Augusto al Tardoantico. Pragmateiai 18*, Edipublia, Bari. pp. 143-164.
- ARENDT, H. (1958): *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago.
- ARIÈS, P.; DUBY, G. (1993): *Historia de la vida privada. Vol. 1, Del Imperio romano al año mil*. (Volumen dirigido por Paul Veyne), Taurus, Madrid. (Trad. esp.)
- ARJAVA, A. (1998): *Women and law in late antiquity*, Clarendon Paperbacks, Oxford University Press, Oxford.
- AKERRAZ, A.; RUGGERI, P.; SIRAJ, A., VISMARA, C. (Coords.) (2006): *L’Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell’Impero romano*. Atti del XVI convegno di studio, Rabat, 15-19 dicembre 2004, Carocci, Roma.
- ARNALDI, A. (2006): “Il culto delle divinità *Augustae* e i *seviri* nella documentazione epigrafica della *Mauretania Tingitana*”. En AKERRAZ, A.; RUGGERI, P.; SIRAJ, A., VISMARA, C. (Coords.) (2006): *L’Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell’Impero romano*. Atti del XVI convegno di studio, Rabat, 15-19 dicembre 2004, Carocci, Roma. pp. 1695-1706.



- ARNALDI, A. (2008): "Testimonianze del culto imperiale nell'Etruria centrosettentrionale costiera". GASPERINI, L.; PACI, G. (eds.) (2008): *Nuove ricerche sul culto imperiale. Atti dell'incontro di studio*, Ancona 31 gennaio 2004, Tored, Tivoli. pp. 33-74.
- ARONEN, J. (1989): "Iuturna, Carmenta e Mater Larum. Un rapporto arcaico tra mito, calendario e topografia", *Opusc. Inst. Rom. Finlandiae* 4, Roma, pp. 65-88.
- ARSLAN, A. (1997): *Iside: Il mito, il mistero, la magia*. Electa, Milano.
- ASSMAN, J. (1992): *Das Kulturelle Gedächtnis Schrift. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München.
- ATTILIA, L. (1987): "Il mausoleo di Augusto", en Coarelli, F. (ed.) (1987): *Roma repubblicana dal 270 a.C. all'età augustea*, Quasar, Roma. pp. 29-34.
- ATTRIDGE, H. W. (1978): "The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire", *ANRW II*, 16.1, pp. 45-78.
- AUDIN, A.; COUCHOUD, P. (1955): "Le Génie de Lyon et son culte sous l'Empire romain". *RHR* 148. pp. 44-67.
- BABUT, D. (1974): *La religion des philosophes grecs de Thalés aux Stoiciens*, Littératures anciennes 4, Paris.
- BAILEY, C. (1932): *Phases in the religion of ancient Rome* vol. 4, University of California Press, Berkeley.
- BAILÓN GARCÍA, M. (2006-2007). "Aspectos de la Fortuna Privata: Culto individual y doméstico. Popularización del culto como protección mágica", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, t. 19-20. p. 229-255.
- BAKKER, J.T. (1994): *Living and working with the gods. Studies of evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia (100-500 A.D.)*, Dutch Monographs on ancient History and Archaeology 12 Gieben, Amsterdam.
- BALCH, D.L.; OSIEK, C. (eds.) (2003): *Early Christian Families in Context*, Eerdmans, Grand Rapids.
- BALCH, D.L.; WEISSENRIEDER, A. (ed.) (2012): *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and New Testament. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 285, Mohr Siebeck, Tübingen.
- BALSDON, J.P.V.D. (1962): *Roman Women: Their History and Habits*, The Bodley Head, London.
- BANTON, M. (ed.) (1966): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London.

- BARBANTANI, S. (1998): "Un epigrama encomiástico 'Alesandrino' per Augusto (SH 982)", *Aevum Antiquum* 11, pp. 255-344.
- BARBET, A. (1985): "Scènes de chasse : les peintures de Nizy-le-Comte (Aisne)", *La peinture murale antique, IXe séminaire de l'AFPMA, DAFn°10*, Paris, pp. 53-69.
- BARBET, A. (Dir.) (2001): "La peinture funéraire antique. IVe. siècle av. J.-C.-IVe. siècle apr. J.-C.", *Actes du VIIe. Colloque de l'Association Internationale pour la peinture murale Antique (AIPMA)*, ed. Errance, Paris.
- BARETTE, F., JOLY, M., BÉAL, J.C. (dirs.) (2007): *Autour du trésor de Mâcon. Luxe et quotidien en Gaule romaine*, Institut de Recherche du Val de Saône-Mâconnais, Saint-Just-la-Pendue.
- BAROIN, C. (2010): *Se souvenir à Rome. Formes, représentations et pratiques de la mémoire*, ed. Belin, L'Antiqué au Présent, Paris.
- BARTMAN, E. (1999): *Portraits of Livia. Imaging the Imperial Woman in Augustan Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BARTON, T. (1995): "Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric". *JRS* 85, pp. 33-51.
- BASSANI, M. (2003a): "Gli spazi culturali. Amplissimae atque ornatissime domus (Aug. Civ. II, 20,26)", en Bullo, S.; Ghedini, F. (eds.) (2003): *L'edilizia residenziale nelle città della Tunisia romana*. Saggi, Antenor Quaderni 2.1, Roma, pp. 153-187.
- BASSANI, M. (2003b): "I vani culturali", en Basso, P.; Ghedini, F. (eds.) (2003): *Subterranea Domus. Ambienti residenziali e di servizio nell'edilizia privata romana*. Cierre, Casella di Sommacampagna, pp. 399-442.
- BASSANI, M. (2005): "Ambienti e edifici di culto domestici nella Penisola Iberica", *Pyrenae* 36, pp. 71-116.
- BASSANI, M. (2008): *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in área vesubiana*, (Antenor Quaderni 9), Quasar, Roma.
- BASSANI, M. (2011): "Strutture architettoniche a uso religioso nelle domus e nelle villae della Cisalpina", en Bassani, M.; Ghedini, F. (eds.) (2011): *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*. Atti dell'incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009), Antenor Quaderni 19, Quasar, Roma.
- BASSANI, M.; GHEDINI F. (eds.) (2011): *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*. Atti dell'incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009), Antenor Quaderni 19, Quasar, Roma.
- BAYDUR, N. (2001): "İmparator Kültü ve Tarsus". *Günisiginda Anadolu-Anatolia in Daylight. Cevdet Bayburtluoglu için Yazılar-Essays in Honour of Cevdet Bayburtluoglu*. Istanbul. pp. 25-31.

BAYET, J. (1939): "L'immortalité astrale d'Auguste: Manilius commentateur de Virgile", *REL*, pp. 141-171.

BAYET, J. (1984): *La religión romana. Historia política y psicológica*, Ediciones Cristiandad, Madrid. (Trad. esp. del original de 1956)

BEARD, M. (1980): "The Sexual Status of Vestal Virgins", *JRS* 70, pp. 12-27.

BEARD, M. (2007): *The Roman Triumph*, Harvard University Press, Cambridge.

BEARD, M.; NORTH, J. (1990): *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Duckworth, London.

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S.R.F. (1998): *Religions of Rome. Vol 1. A History, vol. 2. A Sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge.

BEAUDOUIN, E. (1891): *Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise*, Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble, Grenoble.

BEAUJEU, J. (1955): *La religion romaine à l'apogée de l'empire I: La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Les Belles-Lettres, Paris.

BEAUJEU, J. (1964): "La religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins". *Hommages à J. Bayet* (Coll. Latomus 70), pp. 54-75.

BEAUJEU, J. (1976): "Cultes locaux et cultes d'empire dans les provinces d'Occident aux trois premiers siècles de notre ère". en PIPPIDI, D.M. (ed.) (1976): *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine, Travaux du Vie Congr. Inter. D'Ét. Class*, Belles Lettres, Paris. pp. 433-443.

BECK, R. (2006): *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford University Press, Oxford.

BECK, H. (2005): "Züge in die Ewigkeit. Prozessionen durch das republikanische Rom". *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 8, pp.73-104.

BEDINI, A. (1990): "Un compitum di origine protostorica a Tor de Cenci", *Archeologia Laziale* 10, pp. 121-133.

BEK, L. (1989): "Towards Paradise on Earth: Modern Space Conception in Architecture: A Creation of Renaissance Humanism", *Analecta romana Instituti danici, supplement 9*, Roma, pp. 168-170.

BELARDI, W. (1976): *Superstitio*, Università, Istituto di Glottologia, Roma.

BELL, D. (1983): *Besa. The Life of Shenoute*, Cistercian Studies Publications Inc. Kalamazoo, Michigan.

BELTING, H. (1990): *Imagen y Culto. Una Historia de la imagen anterior a la era del arte*, Akal, Arte y estética, Madrid. (Trad. esp.)

BELTRÁN, F. (1992): “Culto a los lares y grupos de parentesco en la Hispania indoeuropea”, en Mayer, M.; Gómez Pallares, J. (eds.) (1992): *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía “Culto y Sociedad en Occidente”* (Tarragona, 6-8 Octubre 1988), Ed. AUSA, Sabadell, pp. 59-71.

BELTRÃO, C. (2006): “Religião na Urbs”, en Silva, G.V.; Mendes, N.M. (eds.) (2006): *Repensando o Império Romano: Perspectiva socioeconómica, política e cultural*, Mauad, Rio de Janeiro, pp.137-160.

BENAVIDES, G.; DALY, M.W. (1989): *Religion and Political Power*, State University of New York Press, Albany.

BENDINELLI, G. (1937): *Il Tesoro di Argenteria di Marengo*. Monumenti d'arte antica. Ed. dalla R. Accademia delle scienze di Torino, Arte Antica I, Torino.

BENDIX, R. (1979): *Max Weber*, Amorrortu ed., Barcelona/Buenos Aires. (Trad. esp.)

BENDLIN, A. (1997): “Peripheral Centres – Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire”, en Cancik, H.; Rüpke, J. (eds.) (1997): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Mohr Siebeck, Tübingen. pp. 35-68.

BENDLIN, A. (2000): “Looking beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome”, en Bisham, E.; Smith, C. (eds.) (2000): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*, Edinburgh University Press, Edinburgh. pp. 115-1125.

BENDLIN, A. (2006): “Ein wenig Sinn für Religiosität verratenden Betrachtungsweise”, *Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne*, Archiv für Religionsgeschichte, 8, pp. 227-256.

BENDRISS, E. (2008): *Cultos y religiones de oriente en la Roma Imperial*, Dilema, Madrid. (Trad. esp.).

BENOIST, S. (1999): *La fête à Rome au premier siècle de l'Empire: recherches sur l'univers Festif sous les règnes d'Auguste et des Julio-Claudiens*, Latomus 248, Bruxelles.

BENOIST, S.; DAGUET-GAGEY, A.; HÖET-VAN CAUWENBERGHE, C. (eds.) (2011): *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain imperial II<sup>e</sup> s. av. n. è.-VI<sup>e</sup> s. de n.è.*, Presses Universitaires du Septentrion, Archaiología, Lille.

BENVENISTE, E. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. II.*, Les Éditions de Minuit, Paris.

BÉRANGER, J. (1953): *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, F. Reinhardt, Basilea.

BÉRANGER, J. (1964): “Les Génies du Sénat et du Peuple romain et les reliefs flaviens de la Cancelleria”, en Renard, M.; Schilling, R. (eds.) (1964): *Hommages à Jean Bayet*, (coll. Latomus 70), Bruxelles. pp. 76-88.

BERELSON J. (1950): *Public Opinion and Communication*, Glencoe, Ill.

BÉRENGER, A. (ed.) (2013): “Les cultes domestiques dans l’Occident romain”, *Dialogues d’histoire ancienne* 39, 2, pp. 17-71.

BERGMANN, B. (1991): “Painted Perspectives of a Villa Visit”, en Gazda, E. (ed.) (1991): *Roman Art in the Private Sphere*, Ann Arbor, Michigan. pp. 49–70.

BERGMANN, M. (1998): *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und der römische Kaiserzeit*, Von Zabern, Mainz.

BERGMANN, M.; ZANKER, P. (1981): “*Damnatio memoriae*. Umgearbeitete Nero- und Domitiansporträts. Zur Ikonographie der flavischen Kaiser und des Nerva”, *JDAI* 96, pp. 317-412.

BERTELLI, S. (1990): *Il corpo del re. Sacralità del potere nell’Europa medievale e moderna*, Ponte Alle Grazie, Firenze.

BERTHELET, Y. (2015): *Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Les Belles Lettres, coll. “Mondes anciens”, Paris.

BETTINI, M. (2000): “Mos, mores e mos maiorum: Die Erfindung der ‘Sittlichkeit’ in der römischen Kultur [Mos, mores, and mos maiorum: the invention of ‘morality’ in Roman culture]”, en Braun, M.; Haltenhoff, A.; Mutschler, F.H. (eds.) (2000): *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. Und 2. Jh. V. Chr. [Moribus antiquis res stat Romana. Roman values and Roman literature in the 3<sup>rd</sup> and 2<sup>nd</sup> cent. BC]*, K.G. Saur, München/Leipzig, pp.303-352.

BEURLIER, E., (1891): *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu’à Justinien*, Thorin, Paris.

BHABHA, H. (2004): *The Location of Culture*, Routledge, New York.

BIBAUW, J. (ed.) (1969): *Hommages a Marcel Renard 3*, Latomus 103, Bruxelles.

BICKERMANN, E. (1929): “Die römische Kaiser Apotheose”, *A.R.W.* 27, pp. 1-31.

BICKERMAN, E. (1973): “*Consecratio*”, en De Boer, W. (ed.) (1973): *Le culte des souverains dans l’Empire romain*, Entretiens sur l’Antiquité classique 19, Fondation Hardt, Vandoeuvres/Genève, pp. 1-37.

BIDEZ, J.; WINKELMANN, F. (1972): *Philostorgius, Kirchengeschichte*, GCS, Berlin.

BIEBER, M. (1945): “Honos and Virtus”, *AJA* 49, pp. 22-34.

BIEBER, M. (1969): "Images of Cybele in Roman Coins and Sculpture", en Bibauw, J. (ed.) (1969): *Hommages a Marcel Renard 3*, (coll. *Latomus 103*), Bruxelles, pp. 29-40.

BIEHL, L. (1937): "Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich, Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat", Bierbach, Paderborn.

BIRLEY, E. (1978): "The religion of the roman Army: 1895-1977", *ANRW II* 16.2, pp. 1506-1541.

BISPHAM, E.; SMITH, C. (eds.) (2000): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>. (2001): "Alejandro Magno, *homo religiosus*", en Alvar, J.; Blázquez, J.M<sup>a</sup> (eds.): *Alejandro Magno. Hombre y mito*. Actas congreso, Madrid. pp. 99-152.

BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>; MARTÍNEZ-PINNA, J.; MONTERO, S. (2011): *Historia de las religiones antiguas*, Cátedra, Madrid.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M<sup>a</sup>; OZCÁRIZ GIL, P. (coords.) (2013): *La administración de las provincias en el Imperio Romano*, Dykinson, Madrid.

BLOCH, M. (1924): *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, Strasbourg. (reedición del original 1983, Gallimard, París).

BLOIS, L. (2006): "Emperorship in a Period of Crises: Changes in Emperor Worship, Imperial Ideology and Perceptions of Imperial Authority in the Roman Empire in the Third Century A.D", en Blois, L., Funke, P., Hahn, J., (2006): *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476)* Münster, June 30-July 4, 2004, Brill, Leiden, pp. 268-278.

BLOIS, L.; FUNKE, P.; HAHN, J. (2006): *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476)* Münster, June 30-July 4, 2004. Brill, Leiden.

BLOME, P. (2001): "Die imagines maiorum: ein Problemfall römischer und neuzeitlicher Ästhetik", en Boehm, G.; Hauser, E. (eds.) (2001): *Homo Pictor. Colloquium Rauricum Band 7*. K.G. Saur München/Leipzig. pp.305-322.

BLÖSEL, W. (2003): "Die *memoria* der *gentes* als Rückgrat der kollektiven Erinnerung im republikanischen Rom", en Eigler, U.; Gotter, U.; Luraghi, N.; Walter, U. (eds.) (2003): *Formen römischer Geschichtsschreibung von Anfängen bis Livius: Gattungen-Autoren-Kontexte*, Darmstadt, pp. 53-72.

BODEL, J. (2012): "Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: An Outline of Roman Domestic Religion", en Bodel, J.; Olyan, S.M. (2012): *Household and family religion in antiquity*, Wiley-Blackwell Publishing, UK, pp. 248-275.

BODEL, J.; KAJAVA, M. (eds.) (2009): *Dediche Sacre Nel Mondo Greco-Romano Diffusione, Funzioni, Tipologie. Religious Dedications In The Greco-Roman World: Distribution, Typology, Use*. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy In Rome 19-20 Aprile, 2006, Acta Instituti Romani Finlandiae, Vol.35, Roma.

BODEL, J.; OLYAN, S.M. (2012): *Household and family religion in antiquity*, Wiley-Blackwell Publishing, UK.

BOEDEKER, D. (2012): "Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece", en Bodel, J.; Olyan, S.M. (eds.) (2012): *Household and family religion in antiquity*. Wiley-Blackwell Publishing, UK. pp. 229-247.

BOEHM, G.; HAUSER, E. (eds.) (2001): *Homo Pictor. Colloquium Rauricum Band 7*, K.G. Saur, München/Leipzig.

BOL, R. (1984): *Das Statuenprogramm des Herodes-Atticus Nymphäums*, (Olympische Forschungen, XV), De Gruyter, Berlin.

BOLLMANN, B. (1998): *Römische Vereinshäuser Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult-, und Augustales-Kollegien in Italien*, Philipp von Zabern, Mainz/Rhein.

BÖMER, F. (1966): "Der Eid beim Genius des Kaisers", *Athenaeum* 44, pp. 77- 133.

BÖMER, F.; HERZ, P. (1981): *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Franz Steiner Verlag (ed.), Wiesbaden.

BONCASA, N.; RIZZA, G. (eds.) (1988): *Ritratto ufficiale e ritratto privato: (Atti del II conferenza intern. sul ritratto romano*, Roma sett. 1984), Consiglio nazionale delle ricerche, Roma.

BONNET, C.; RÜPKE, J.; SCARPI, P. (2006): *Religions orientales - culti misterici: Neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde greco-romain"*; Mitarbeit von Nicole Hartmann, Franca Fabricius, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16, Steiner, Stuttgart.

BOON, G. (1983): "Some Romano-British Domestic Shrines and Their Inhabitants", en Harley, B.; Wachter, J. (eds.) (1983): *Rome and her Northern Provinces. Papers presented to Sheppard Frere in honour of his retirement from the Chair of the Archaeology of the Roman Empire*, Sutton, Gloucester, pp. 33-55.

BOSCHUNG, D. (2002): *Gens Augusta. Untersuchungen zu Aufstellung, Wirkung und Bedeutung der Statuengruppen des julisch-claudischen Kaiserhauses*, Philip Von Zabern, Mainz-Rhein.

- BOSWORTH, A.B. (1996): *Alejandro Magno*, Akal, Madrid. (Trad. esp.)
- BOUET, A. (2008): "Amphithéâtres et sanctuaries du culte impérial en l'Occident romain: les liens urbanistiques". en BOUET, A. (2008): *D'Orient en Occident*, Mélanges Aupert. Ausonius, Bordeaux. pp. 269-293.
- BOUREAU, A. (1988): *Le simple corps du roi: l'impossible sacralité des souverains français XVe-XVIIIe siècle*, Les Éditions de Paris, Paris.
- BOWERSOCK, G.W. (1965): *Augustus and the Greek World*, Clarendon Press, Oxford.
- BOWERSOCK, G.W. (1973): "Greek intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D.", en De Boer, W. (ed.): *Le culte des souverains dans l'empire romain*. Entretiens sur l'Antiquité classique 19, Fondation Hardt, Vandoeuvres/Genève, p. 177-206.
- BOWES, K. (2008): *Private Worship, Public values, and religion change in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOYANCÉ, P. (1952): "Les Pénates et l'ancienne religion romaine", *REA* 54, pp. 109-115.
- BOYANCÉ, P. (1972): *Etudes sur la religion romaine*, Collection de l'Ecole française de Rome 11, Rome.
- BOYCE, G.K. (1937): *Corpus of the Lararia of Pompeii*, *MAAR* 14, Roma.
- BRADLEY, K.R. (1991): *Discovering the Roman Family*, Oxford University Press, NY, pp. 4-11.
- BRAHMI, N. (2006): "Genius et Numen: deux manifestations du culte imperial à Volubilis". en AKERRAZ, A.; RUGGERI, P.; SIRAJ, A., VISMARA, C. (Coords.) (2006): *L'Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano*. Atti del XVI convegno di studio, Rabat, 15-19 dicembre 2004, Carocci, Roma. pp. 2183-2200.
- BRAUN, M.; HALTENHOFF, A.; MUTSCHLER, F.H. (eds.) (2000): *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. Und 2. Jh. V. Chr. [Moribus antiquis res stat Romana. Roman values and Roman literature in the 3<sup>rd</sup> and 2<sup>nd</sup> cent. BC]*, K.G. Saur, München/Leipzig.
- BRAVO CASTAÑEDA G; GONZÁLEZ SALINERO R. (coords.) (2010): *Toga y Daga: teoría y praxis de la política en Roma: actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Signifer Libros, Madrid.
- BRAVO, G.; GONZÁLEZ SALINERO, R. (coords.) (2009): *Formas de integración en el mundo romano. Actas del VI Coloquio de la Asociación interdisciplinar de Estudios Romanos*, Signifer Libros, Madrid.



BRELICH, A. (1976): "Tre note", en Xella, P. (1976): *Magia, Studi in honore di A. Garosi*, Roma, pp. 103-110.

BREMMER, J.N.; ERSKINE, A. (eds.) (2010): *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

BRENT, A. (1999): *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. (Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 45.) Brill, Leiden.

BRETTSCHNEIDER, C. (2007): "The politics of the Personal: A liberal Approach", *American Political Science Review* 101.1, pp. 19-31.

BRICAULT, L. (2001): *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IV<sup>e</sup> s.av. J.-C.-IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nouvelle série XXIII, Paris.

BRILLANT M.; AIGRAIN R. (dir.) (1954): *Histoire des religions*, III, Bloud et Gay, Paris.

BRODD, J. (2011): "Religion, Roman Religion, Emperor Worship", en Brodd, J.; Reed, J.L. (eds.) (2011): *Rome and Religion: a Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult. Writings from the Greco-Roman world supplement series, 5*. Society of Biblical Literature, Atlanta, pp.35-46

BRODD, J.; L. REED J.L. (eds.) (2011): *Rome and Religion: a Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult. Writings from the Greco-Roman world supplement series, 5*. Society of Biblical Literature, Atlanta.

BROWN, F. E. (1961): *Roman architecture. Great Ages of World Architecture*, G. Braziller, New York.

BROWN, P. (1971): *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, Thames and Hudson, London.

BRU, H. (2011): *Le pouvoir impérial dans les provinces syriennes. Représentations et célébrations d'Auguste à Constantin (31 av. J.-C.-337 ap. J.-C.)*, Brill, Leiden.

BRUHNS, H.; ANDREU, J. (eds.) (1990): *Parenté et strategies familiales dans l'Antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986*, Collection de l'École française de Rome, Rome.

BRUIT ZAIDMAN, L.; SCHMITT PANTEL, P. (1992): *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge University Press, Cambridge.

BRUNEAU, P. (1970): *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, BEFAR 217, Paris.

BRUNT, A. (1975): "Stoicism and the Principate", *PBSR XLII*, London, 7-35.

- BRUNT, A. (1979): "Divine Elements in the Imperial Office", *JRS* *LXIX*, pp.168-175.
- BUCHNER, E. (1976): "Solarium Augusti und Ara Pacis", *RhM* 83, pp. 319-365.
- BUCKLEY, M.M. (1987): *At the Oirigins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven/London.
- BUCKHARDT, J. (1982): *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Fondo de Cultura Económica, Madrid. (Trad. esp.).
- BULARD, M. (1923): "Sur une peinture d'autel découverte a Dèlos en 1912 et représentant un dieu chèvrepied", *Bulletin de Correspondance Hellenique* 47, pp. 455-487.
- BULARD, M. (1926): *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 131, E.Leroux, Paris.
- BULLO, S.; GHEDINI, F. (eds.) (2003): *L'edilizia residenziale nelle città della Tunisia romana*, Saggi, Antenor Quaderni 2.1, Roma.
- BURGERSDIJK, D.W.P., VAN WAARDEN, J.A. (eds.) (2010): *Emperors and Historiography. Collected Essays on the Literature of the Roman Empire by Daniël den Hengst*, Brill, Leiden/Boston.
- BURKERT W. (1987): *Ancient Mystery Cults*, The Jackson Lectures, Harvard University Press, London/ Cambridge (Mass.).
- BURLARD, M. (1926): *Description des revêtements peints à sujets religieux*, De Boccard, Paris.
- BURRELL, B. (2004): *Neokoroi: Greek cities and Roman Emperors*, Cincinnati Classical Studies, New Series Volume IX. Brill, Leiden.
- BUSSI, S.; FORABOSCHI, D. (ed.) (2010): *Roma e l'eredità ellenistica: atti del convegno internazionale, Milano, Università statale, 14-16 gennaio 2009. Studi ellenistici 23*, Fabrizio Serra editore, Pisa/Roma.
- BUTCHER, K. (2003): *Roman Syria and the Near East*, Getty, London.
- CABALLOS, A.; ECK, W.; FERNÁNDEZ, F. (1996): *El Senadoconsulto de Gneo Pisón Padre*, Junta de Andalucía, Fundación "El Monte". Sevilla.
- CALDERONE, S. (1971): "Superstitio", *ANRW II*. Berlin/ New York. pp. 337-396.
- CAMIA, F. (2011): *Theoi Sebastoi: il culto degli imperatori romani in Grecia (Provincia Achaia) nel secondo secolo D.C.* ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ, 65. Κέντρον Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητος Εθνικόν Ίδρυμα Ερευνών, Atene.

CAMIA, F.; KANTIRÉA, M. (2010): "The imperial cult in the Peloponnese", en Rizakis, A.D.; Lepenioti, C.E. (eds.) (2010): *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire: Continuity and Innovation*. MEΛETHMATA 63, Athens. pp. 375-406.

CAMPBELL, L.A. (1968): *Mithraic Iconography and Ideology*, EPRO 11, Leyde.

CAMPBELL, B. (1994): *The Roman Army 31 BC-AD 337: A Sourcebook*, Routledge, London/New York.

CANCIK, H.; RÜPKE, J. (eds.) (1997): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Mohr Siebeck, Tübingen.

CANCIK-LINDEMAIER, H. (1996): "Priestly and female roles in Roman religion, The virgines Vestae," *Hyperboreus* 2, pp. 138-150.

CANNADINE, D.; PRICE, S.R.F. (1987): *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.

CARANDINI, A. (1997): *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Einaudi, Turin.

CARANDINI, A. (2007): *Roma: il primo giorno*, Lateza, Roma-Bari.

CARANDINI, A.; BRUNO, D. (2008): *La casa di Augusto dai "Lupercalia" al Natale*, Laterza, Roma-Bari.

CARANDINI, A.; CAPPELLI, R. (eds.) (2000): *Roma: Romolo, Remo e la fondazione della città*, Electa, Milano.

CARANDINI, A.; RICCI, A.; DE VOS, M. (1982): *Filosfiana: The Villa of Piazza Armerina. The image of a Roman aristocrat at the time of Constantine*, S.F. Flaccovio, Palermo.

CARBÓ, J.R. (2001): "El culto imperial en la Dacia romana. Consideraciones sobre la presencia de aspectos análogos en la religiosidad de los pueblos daco-getas", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* nº6. pp. 7-32.

CARBÓ, J.R. (ed.) (2012): *El final de los tiempos: percepciones religiosas de la catástrofe en la Antigüedad*, Monográfico de la Revista Arys Vol. 10.

CARCOPINO J. (1956): *De Pythagore aux Apôtres. Etude sur la conversion du Monde romain*, Flammarion, Paris.

CARLING, A. (2006): "Karl Marx's Theory of history and the recovery of the Marxian tradition", *Science & Society* 70. pp. 275-297.

CARLSEN, J. (1993): "Alexander the Great (1970-1990)", en Carlsen, J.; Due, B.; Due, O.S. (eds.): *Alexander the Great. Reality and Myth. ARID Suppl.* 20, Rome. pp. 41-52.

CARLSEN, J.; DUE, B.; DUE, O.S. (eds.) (1993): *Alexander the Great. Reality and Myth*, ARID Suppl. 20, Rome.

CARLSEN, J.; B.; DUE, B.; STEEN DUE, O.S.; POULSEN, B. (1955): *Alessandro Magno, Storia e Mito*, Leonardo Arte, Martellago.

CARRILERO, M.; LÓPEZ, M<sup>a</sup> J. (2002): “La expansión del culto imperial en la campiña de Córdoba”, ARYS 5. pp. 65-86.

CARTER, J.B. (1911): *The Religious Life of Ancient Rome*, Houghton Mifflin, Boston/New York.

CARTER, W. (2011): “Roman Imperial Power. A perspective from the New Testament”, en Brodd, J.; L. Reed J.L. (eds.) (2011): *Rome and Religion: a Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult. Writings from the Greco-Roman world supplement series, 5*, Society of Biblical Literature, Atlanta. pp. 137-152.

CASABONA, J. (1966): *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Publications des Annales de la Faculté des Lettres, Éditions Ophrys, Aix-en-Provence.

CASANOVA DA SILVA, D. (2012): *Genius Augusti: uma análise dos fundamentos do culto imperial a partir do altar Belvedere (ca. 12 a.C.)*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. (tesis doctoral).

CASSOLA, F. (1962): *I gruppi politici romani nel III sec. a.C.*, Istituto di Storia Antica, n°2, Trieste.

CASTILLO RAMÍREZ, E. (2008): “Propaganda política y culto imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): Reflejos urbanísticos”, Madrid. (Tesis doctoral).

CATALANO, V. (2002): *Case, abitanti e culti di Ercolano*. Arbor Sapientiae, Roma. (Reedición del original 1963 a cargo de García y García, L.; Panzera, G.)

CECCONI, G.A.; GABRIELLI, C. (eds.) (2011): *Politiche Religiose nel Mondo Antico e Tardoantico poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009, Munera 33: studi storici sulla Tarda Antichità, Edipuglia. Bari.

CELESTINO, M. (2004): *La Religión Romana Arcaica. Una Propuesta Metodológica Para Su Estudio*, Signifer Libros, Madrid.

CERFAUX, L.; TONDRIAU, J. (1957): *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Desclée & C°, Bibliothèque de Théologie. III vol. 5, Paris-Tournai.

CERULLI IRELLI, G.; AOYAGI, M.; DE CARO, S.; PAPPALARDO, U. (eds.) (1990): *Pompejanische Wandmalerei*, Beiser, Stuttgart- Zürich.

CHALON, G. (1964): *L'édit de Tiberius Julius Alexander*. Étude historique et exégétique, Bibliotheca Helvetica Romana 5, Otten, Graf.

- CHAMPEAUX, J. (1982): *Fortuna. Le culte de la Fortune dans le monde romain. I Fortuna dans la religion archaïque*, Collection de l'École française de Rome 64, Roma.
- CHAMPEAUX, J. (1987): *II Les transformations de Fortuna sous la République*, Collection de l'École française de Rome 64, Roma.
- CHANLOTIS, A. (2003): "The Divinity of Hellenistic Rulers", en Erskine, A. (ed.): *A Companion to the hellenistic World*, Blackell, Oxford, pp. 431-445.
- CHARLESWORTH, M.P. (1936): "Providentia and Aeternitas", *HThR* 29. pp. 107-132.
- CHARLESWORTH, M.P. (1937): "The Virtues of a Roman Emperor: Propaganda and the Creation of Belief", *PBA* 23: pp. 105-33.
- CHARLESWORTH, M.P. (1939): "The Refusal of Divine Honours, An Augustan Formula", *PBSR* 15, pp.1-10.
- CHASTAGNOL, A. (1995): "L'expression épigraphique du culte impérial dans les provinces gauloises", *REA* 97, pp.593-614.
- CHIOFFI, L. (1990): "Genius e Iuno a Roma. Dediche onorarie e sepolcrali", *Miscellanea greca e romana: studi pubblicati dall'Istituto itálico per la storia antica* 15, pp. 165-234.
- CHRISTOL, M.; MASSON, O. (eds.) (1997): *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nimes, 4-9 Octobre 1992*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- CICIRELLI, C. (2003): "La Villa dei Misteri", en D'Ambrosio, A.; Guzzo, P.G.; Matroberto, M. (eds.) (2003): *Storie da un'eruzione. Pompei, Ercolano, Oplontis*, Electa, Milano. pp. 346-354.
- CID LÓPEZ, R. M<sup>a</sup>. (1987): *El culto al emperador en Numidia (de Augusto a Diocleciano)*. Pentalfa ediciones, Oviedo. (Edición a partir de la tesis doctoral de 1986).
- CID LÓPEZ, R. M<sup>a</sup>. (1994): "El *Genius Augusti* y el culto imperial. Algunos ejemplos en Occidente", en Alvar, J. Blázquez, C., González-Wagner, C. (eds.) (1994): *Héroes, Semidioses y Daimones*. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989. Ediciones Clásicas, Madrid. pp. 145-158.
- CID LÓPEZ, R.M<sup>a</sup>. (1997): "El protagonismo de las mujeres Julio-Claudias en la domus Caesarorum: los precedentes de las dinastías helenísticas", en Urías Martínez, R.; Presedo Velo, F.J.; Guinea Díaz, P.; Cortés Copete, J.M. (coords.) (1997): *Xaipé. Homenaje al profesor F. Gascó*. Sevilla.
- CID LÓPEZ, R. M<sup>a</sup>. (1998): "Livia versus Diva Augusta. La mujer del príncipe y el culto imperial, *Arys* 1, pp.139-155.

- CID LÓPEZ, R.M<sup>a</sup>. (2007): “Las matronas y los prodigios, prácticas religiosas en los “márgenes” de la religión romana”, *Norba. Revista de Historia* 20. pp.11-19.
- CLARKE, J.R. (1987): “The Early Third Style at the Villa of Oplontis”, *RM* 94. Mainz/Rhein.
- CLARKE, J.R. (1991): *The houses of Roman Italy, 100 B.C.-A.D. 250, ritual, space and decoration*, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles (California).
- CLAUSS, M. (1999): *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Saur, Stuttgart/Leipzig.
- CLAUSS M. (2000): *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, Routledge, New York.
- COARELLI, F. (1983a): *Il foro romano. Periodo arcaico*, Quasar, Roma.
- COARELLI, F. (1983b): “Il Pantheon, l’apoteosi di Augusto e l’apoteosi di Romolo”, *Città e architettura nella Roma imperiale*, *Anal. Inst.Danici*, suppl. X, pp. 41-46.
- COARELLI, F. (ed.) (1987): *Roma repubblicana dal 270 a.C. all’età augustean*, Quasar, Roma.
- COARELLI, F. (1992): *Il Foro Romano. Periodo Repubblicano e Augusteo*, Edizioni Quasar, Roma.
- COARELLI, F. (ed.) (2009): *Divus Vespasianus. Il bimillennario dei Flavi*, Catálogo Exposición, 27 de Marzo 2009-10 Enero 2010, pp. 106- 202.
- COGROSSI, C. (1978): “L’apollinismo augusteo e un denario con il sole radiato di L. Aquilio Floro”, *CISA* 5, pp. 138-158.
- COLE, S. (2013): *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.
- COLIUICCHI, F. (2008): “Hellenism and Romanization at Ancona: a case of invented tradition”, *JRA* 21, pp.31-46.
- COMBET-FARNOUX, B. (1981): “Mercure romain, les ‘Mercuriales’ et l’institution du culte imperial sous le principat augustéen”, *ANRW II*, 17,1, pp. 457-501.
- CORRALES AGUILAR, P. (2002): “El ámbito doméstico como espacio de culto”, *Baetica* 24, pp. 263-274.
- CORRALES AGUILAR, P.; MORA SERRANO, B. (2005): *Historia de la provincia de Málaga. De la Roma republicana a la Antigüedad Tardía*, Centro Ediciones, Málaga.
- COX, S.E. (2005): “The mark of the Sucessor: Tribunician Power and the Ara Providentia under Tiberius and Vespasian”, *Numismatica e antichità classiche* 34, pp.251-270

- CROISILLE, J.M. (ed.) (1990): *Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, (Actes du IV<sup>e</sup> colloque international de la SEN), Bruxelles.
- CROOK, J.A. (1986): Women in Roman Succession, en Rawson, B. (ed.) (1986): *The Family in Ancient Rome: new perspectives*. Ithaca, London, pp. 59-82.
- CUMONT, T.F. (1896): "L'éternité des empereurs romains", *Rev.Hist.Litt.Rel.* 1, pp. 435-452.
- CUMONT, T.F. (1917): "L'aigle funéraire d'Hierapolis et l'apothéose des empereurs", en *Études syriennes*, Paris, pp. 35-118.
- CUMONT, T.F. (1929): *Les religions orientales dans L'Empire romain*, P. Geuther, Paris.
- CURTIUS, L. (1940): "Zum Bronzekopf von Azaila und zu den Portrats des jugendlichen Augustus", *MDAI(R)* 55, pp. 36-64.
- D'AMBROSIO, A.; GUZZO, P.G.; MATROROBERTO, M. (eds.) (2003): *Storie da un'eruzione. Pompei, Ercolano, Oplontis*, Electa, Milano.
- D'ARMS, J.H. (1970): *Romans on the Bay of Naples*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DARDENEY A.; ROSSO E. (ed.) (2013): *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine: vecteurs, acteurs, significations*, Scripta Antiqua 56, Bordeaux.
- DA SILVA, G.V.; MENDES, N.M. (eds.) (2006): *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconomica, politica e cultural*, Mauad, Río de Janeiro, pp. 21-52.
- DAVIES, P.J. (2000): *Death and the emperor: Roman imperial funerary monuments from Augustus to Marcus Aurelius*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- DE ALBENTIIIS, E. (1990): *La casa dei romani*, Longanesi, Milano.
- DE BLOIS, L. (dir.) (2003): *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, Brill, Amsterdam.
- DE BOER, W. (ed.) (1973): *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique 19, Fondation Hardt, Vandoeuvres/Genève.
- DE CAZANOVE, O. (2000): "Some thoughts on the 'religious romanization' of Italy before the Social War", en Bispham, E.; Smith, C. (eds.) (2000): *Religion in archaic and republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 71-76.
- DE FILIPPIS CAPPAL, CH. (1997): *Imago mortis. L'uomo romano e la morte*, Loffredo Editore, Napoli.

- DE FRANCISCI, P. (1943): *Storia del Diritto Romano*, Giuffrè, Milano.
- DE FRANCISCIS, A. (1975): “La villa romana di Oplontis”, in Andreae, B. ; Kyrielis, H. (eds.) (1976): *Neue Forschungen in Pompeji und den anderen vom Vesuvausbruch 79 n. Chr. Versütteten Städten*, Bongers, Recklinghausen, pp. 9-38.
- DE FRANCISCIS, A. (1991): *Il Sacello degli Augustali a Miseno*, Arte Tipografica, Napoli.
- DE FRANCISCO MARTÍN, J. (1996): *Conquista y romanización de Lusitania*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- DE LA FONTAINE, J. (2008): *Las fábulas de la Fontaine*, Edhasa. Madrid (Trad. esp.)
- DE LABRIOLLE P. (1948): La réaction païenne. *Etude sur la polémique antichrétienne du premier au sixième siècle*, L'Artisan du livre, Paris.
- DE MARCHI, A. (1896): *Il culto private di Roma Antica, vol. I. La religione nella vita domestica Iscrizioni e offerte votive*, Hoepli, Milan.
- DE MARCHI, A. (1906): *Il culto private di Roma Antica, vol II. La religione gentiliziae collegiale*, Hoepli, Milan.
- DEMOUGEOT, E. (1969): “Remarques sur les debuts du culte impérial en Narbonnaise”. *Provence historique* 71, pp. 39-65.
- DE PALMA DIGESER, E. (2000): *The making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*. Cornell University Press, Ithaca-Londres.
- DE POLIGNAC F.; SCHMITT PANTEL P. (eds.) (1998): *Public et privé en Grèce ancienne. Lieux, conductes, pratiques*, Ktèma 23, Strasbourg.
- DE VINCENZO, S. (2008): “Il larario dei Dodici Dei a Puteoli. Un sacello collegiale per il culto imperiale”, *RM* 114, pp. 305-337.
- DE VOS, M. (1997): *Dionysus, Hylas e Isis sui monti di Roma*. Università di Trento, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Rome.
- DE WITTE, J. (1878): “Lettre à M. Fr.Lenormant sur les apothéoses privées chez les anciens”, *Gazette Archéologique* 4, pp. 6-8.
- DECKERS, J. (1973): “Die Wandmalereien des tetrarchischen Lagertempels im Ammon-Tempel von Luxor”, *RQA* 68, pp. 1-34.
- DEICHMANN, F.W. (1967): *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I*, Rom und Ostia, Deutsches Archäologisches Institut. Römische Abteilung, Wiesbaden.
- DEININGER, J. (1965): *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit*, Vestigia 6, Beck, München.



- DELACROIX, CH.; DOSSE, FR., GARCÍA, P. (1999): *Les courants historiques en France (19-20<sup>e</sup> siècles)*, A. Colin, París.
- DERKS, T. (1998): *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam Archaeological Studies 2, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- DESHOURS, N. (2004): “Cultes de Déméter, d’Artémis Ortheia et culte impérial à Messène (Ier s. av. notre ère-Ier s. de notre ère)” *ZPE* 146, pp. 123-126.
- DESIDERI, P. (1998): “L’Imperio bilingüe e il paralelismo Greci/Romani”, *I Greci. Storia Cultura arte società. 2 Una Storia Greca. III Trasformazioni*, Torino, pp.909-938.
- DESIDERI, P. (2000): “Dione di Prusa uomo religioso”, *Arys* 3. pp. 203-214.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J.P. (1989): *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, The University of Chicago Press, Chicago.
- DEVREKER, J. (1980): “La composition du Sénat romain sous les Flaviens”, en Eck, W.; Galsterer, H.; Wolff, H. (eds.): *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff*. Cologne. pp. 496–498.
- DÍAZ LEDO, M. (1952): “Pax Augusta”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*. Tomo 3, nº 9-12, pp. 72-100.
- DIETLER, M.; HAYDEN, B. (eds.), (2001): *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- DIEZ DE VELASCO, F. (2002a): “Religión, poder político y propaganda: Reflexiones teóricas y metodológicas”, en Marco Simón, F.; Pina Polo F.; Remesal Rodríguez, J. (eds.) (2002): *Religión y Propaganda política en el Mundo Romano*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona. pp.13-24
- DIEZ DE VELASCO, F. (ed.) (2002b): *Miedo y religión*, Ediciones del Orto, Madrid.
- DIMITROVA-MILCEVA, A. (1978): “The Cult of the Genii in Roman Army and a New Military Deceity”, *ANRW II*, 16, 2. pp. 1542-1555.
- DITTENBERGER, W.; PURGOLD, K. (1896): *Die Inschriften von Olympia (IvO)*, vol. V, Asher, Berlin.
- DIXON, S. (1988): *The Roman Mother*, University of Oklahoma Press, Norman, London.
- DIXON, S. (1992): *The Roman Family*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 19-24. Nº6.

DONAHUE, J.F. (2004): *The Roman Community at table during the Principate*, Michigan University Press, Michigan.

DONDIN-PAYRE, M. (2006): *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*. Le Livre Timperman, Bruxelles.

DOPICO CAINZOS, M<sup>a</sup>. D (1998): “La *devotio* iberica: Una revisión crítica”, en Mangas Manjarres, J.; Alvar Ezquerra, J. (eds.): *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 2, Madrid, pp. 181-193.

DOSSE, F. (1995): *L'Empire du sens: l'humanisation des sciences humaines*, LaDécouverte, Paris.

DRACHMANN, A.B. (1922): *Atheism in Pagan Antiquity*, Gyldendal, London/København.

DRERUP, H. (1959): “Bildraum und Realraum in der römischen architektur”, *RM* 66, pp. 147-174.

DRIOTON, E. (1941): “Objets de culte domestique provenant de Médinet-Qoûta”, *ASAE* 40, pp. 923-935.

DUBOURDIEU, A. (1989): *Les origines et le développement du culte des pénates à Rome*, Ecole française de Rome 118, Diffusion de Boccard, Collection de l'Ecole française de Rome 118, Roma/París.

DUBOURDIEU, A.; SCHEID, J. (2000): “Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine”, en Vauchez, A. (dir.) (2000): *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: aproches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Ecole Française de Rome, Roma, pp. 59-80.

DUFFY, E. (1992): *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c.1400-c.1500*, Yale University Press, New Haven/London.

DUMÉZIL, G. (1974): *La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques*, Payot, París. (Reedición del original 1966).

DUNAND, F. (1979): *Religion populaire en Égypte romaine, Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Brill, Leiden.

DUNAND, F. (1990): *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Musée du Louvre, département des antiquités égyptiennes, Paris.

DUPONT, F. (1986): “*Corps des dieux*”, *Le temps de la réflexion*, vol. 7, Gallimard, Paris.

DURAND, H. (1977): *Le culte impérial dans la province de Lyonnaise*, Paris. (Tesis doctoral)

DURKHEIM, E. (1912): *Les forms élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, F. Alcan, Paris.

DUTHOY, R. (1978): "Les Augustales", *ANRW II*, 16, 2. Haase, Berlin, pp. 1254-1309.

ECK, W. (1972): "Die Familie der Volussi Saturnini in neuen Inschriften aus Lucus Feroniae", *Hermes* 100, pp. 461-484.

ECK, W. (2007): *The Age of Augustus*, Malden, Blackwell, MA.

ECK, W.; GALSTERER, H.; WOLFF, H. (eds.) (1980): *Studien zur antiken Sozialgeschichte, Festschrift Friedrich Vittinghoff*, Köln.

EDMONSON, J.; NOGALES, T.; TRILLMICH, W. (2001): *Imagen y Memoria. Monumentos funerarios con retratos en la Colonia Augusta Emerita*, Bibliotheca Archaeologica Hispana 10, Monografías Emeritenses 6, Madrid/Mérida.

EGELHAAF-GAISER, U. (2000): *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort der Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Kehrler, Stuttgart.

EIDINOW, E. (2015): "φανερὰν ποιήσει τὴν αὐτοῦ διάνοιαν τοῖς θεοῖς: Some Ancient Greek Theories of (Divine and Mortal) Mind", en Ando, C.; Rüpke, J. (eds.) (2015): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law*, De Gruyter, Berlin/München/Boston, pp. 53-74.

EIGLER, U.; GOTTER, U.; LURAGHI, N.; WALTER, U. (eds.) (2003): *Formen römischer Geschichtsschreibung von Anfängen bis Livius: Gattungen-Autoren-Kontexte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

EINAUDI, G. (ed.). (1998): *I Greci. Storia Cultura arte società. 2 Una Storia Greca. III Trasformazioni*, Torino.

ELIADE, M. (ed.) (1987): *Encyclopedia of Religion*, MacMillan, New York.

ELIADE, M. (2000): *Tratado de Historia de las religiones. Morfología de la dialéctica de lo sagrado*, Ed. Cristiandad, Madrid. (Trad. esp.).

ELIADE, M. (2003): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. 1, De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis/ Vol. 2, De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Paidós, Barcelona. (Trad. esp.).

ELLIS, S. (1988): "The End of the Roman House", *AJA* 92, pp. 565-76.

ELSNER, J. (2001): "Describing Self in the Language of Other: Pseudo (?) Lucian at the Temple of Hierapolis", en Goldhill, S. (ed.): *Being Greek Under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge. pp. 123-39.

ENSOLI, S. (2000): “I santuari di Iside e Serapide a Roma e la residenza pagana in età tardoantica, Aurea Roma”, en Ensoli Vitozzi, S.; La Rocca, E. (eds.) (2001): *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*. L’Erma di Bretschneider, Roma. pp. 267-287.

ENSOLI VITTOZZI, S.; LA ROCCA, E. (eds.) (2001): *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, L’Erma di Bretschneider, Roma.

ERASMO, M. (2008): *Reading Death in Ancient Rome*, Ohio State University Press, Columbus.

ERDKAMP, P. (1999): “Agriculture, Underemployment, and the Cost of rural labour in the Roman World”, *The Classical Quarterly* vol. 49, n° 2, pp. 556-572.

ERISTOV, H.; DE VAUGIRARD, S. (1994): *Les peintures murales gallo-romaines du 12 de la rue de l'Abbé-de-l'Epée*, Ve arrondissement, Cahiers de la Rotonde, 15, Paris. pp. 65-158.

ERNOUT, A. (1949): *Les adjectifs latins en -osus et -ulentus*, Klincksieck, Paris.

ESPLIGÁ, X.; MIRÒ I VINAIXA, M. (2003): *Vida religiosa en la Antigua Roma*, Editorial UOC, Barcelona.

ESTACIO DA VEIGA, M.L. (1971-72): *Arqueología romana do Algarve II*, Lisboa, pp.179-185.

ÉTIENNE, R. (1958): *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique, D’Auguste á Dioclétien*. De Boccard, París.

FABRE P. (1955): “La religion romaine”, en Brillant M.; Aigrain R. (dir.): *Histoire des religions*, III, Bloud et Gay, París. pp. 293-432.

FALQUÉ, E.; GASCÓ, F. (eds.) (1998): *Graecia Capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Universidad de Huelva, Huelva.

FARAONE, A. (2012): “Household Religion in Ancient Greece”, en Bodet, J.; Olyan, S.M. (eds.) (2012): *Household and family religion in antiquity*, Wiley-Blackwell Publishing, UK, pp. 210-228.

FAUSTOFERRI, A. (1984): “Una testa di Domiziano nel Museo Civico Etrusco-romano di Todi”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. 1. Studi Classici* n°7, pp. 143-152.

FAYER, C. (1976): *II culto délia dea Roma. Origine e diffusione nell'Impero*, ed. Trimestre, Pescara.

FEARS, J.R. (1977): *Princeps a diis electus, The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Papers and monographs of the American Academy at Rome, XXVI, Roma.

- FEARS, J.R. (1981a): "The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology", *ANRW II*, 17.2, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 827-948.
- FEARS, J.R. (1981b): "Theology of Victory at Rome", *ANRW II*, 17.2, pp. 736-826.
- FEARS, J.R. (1981c): "The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology", *ANRW II*.17.1. pp. 3-141
- FEELEY-HARNIK, G. (1985): "Issues in Divine Kingship", *Ann. Rev. Anthropol.* 14. pp. 273-313.
- FEENEY, D. (1988): *Literature and Religion at Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FEJFER, J. (1988). 'Official Portraits of Julia Domna', En Boncasa, N.; Rizza, G. (eds.) (1988): *Ritratto ufficiale e ritratto privato: Atti del II conferenza intern. sul ritratto romano*, Roma sett. 1984. Consiglio nazionale delle ricerche, Roma, pp. 288-304.
- FERGUSON, J. (1970): *The Religions of the Roman Empire*, Cornell University Press, Ithaca.
- FERGUSON, J. (1987): "Classical religions", en Wachter, J. (ed.) (1987): *The Roman World*, Routledge, London/New York, pp. 749-765.
- FERNÁNDEZ URIEL, P. (1992): "*Nero, Alter Apollo: La divinización del "princeps" en la ideología neroniana*", en Alvar, J.; Blázquez, C.; González-Wagner, C.G. (eds.) (1992): *Héroes, Semidioses y Daimones*. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 159-174.
- FERNÁNDEZ URIEL, P.; ESPINOSA, T. (2007): "Lararios y culto privado. Algunos aspectos", en Hernández Guerra, L. (ed.) (2007): *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*; Congreso Internacional, Valladolid, 19-21 Octubre 2007, pp. 101-121.
- FERNÁNDEZ VEGA, P.A. (1999): *La casa romana*, Akal, Madrid.
- FERRARY, J.L. (1998): "La resistenza ai romani", en Einaudi, G. (ed.) (1998): *I Greci. Storia Cultura arte società. 2 Una Storia Greca. III Trasformazioni*, Torino, pp. 803-856.
- FESTUGIÈRE, A.J. (1954): *Corpus Hermeticum, tome IV*, Les belles Lettres, Paris.
- FESTUGIÈRE, A.J. (1968): *Épicure et ses dieux*, Presses Universitaires Paris, Paris.
- FILIPPI, D. (1999-2000): "La domus regis sacrorum nel santuario di Vesta", *Tesi di Specializzazione in Archeologia Classica*. Università di Roma La Sapienza.
- FILIPPI, D. (2004): "La domus Regia", *Workshop di Archeologia classica, 1*, pp.101-121.

FINGRUT D. (1993): *Mithraism. The Legacy of the Roman Empire's Final Pagan State Religion*, SEED, Toronto.

FISCHLER, S. (1994): *Social Stereotypes and Historical Analysis: The Case of Imperial Women at Rome*, en Archer, L.J.; Fischler S.; Wyke M (eds.) (1994): *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*, McMillan, Basingstoke, pp. 115-133.

FISHWICK, D. (1969): “Genius and Numen”, *HTR* 62, pp. 356-367.

FISHWICK, D. (1981): “A Gold Bust of Titus at Emerita”, *AJAH* 6, pp. 89–96.

FISHWICK, D. (1984): “Pliny and the Christians: the Rites ad imaginem principis”, *AJAH* 9, pp.123-130.

FISHWICK, D. (1987-2005): *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire (ICLW)*. (1987)Vol.I, 1-2.; (1991) Vol. II-1; (1992) Vol. II, 2 (Revisión de los Vol. I, 1-2 y Vol. II-1 con bibliografía, índices y correcciones); (2002) Vol. III: *Provincial Cult, Part 1: Institution and Evolution*; (2002). Vol.III: *Provincial Cult, Part 2: The Provincial Priesthood*; (2004) Vol. 3: *Provincial Cult, Part 3: The Provincial Centre*; (2005) Vol. 3: *Provincial Cult, Part 4: Bibliography, Indices, Addenda*, Brill, Leiden/Boston.

FISHWICK, D. (1989): “The Sixty Gallic Tribes and the Altar of the Three Gauls”, *Historia* 38, pp. 111-112.

FISHWICK, D. (1990a): “Dio and Maecenas: The Emperor and the Ruler Cult”, *Phoenix* 44, pp. 267–275.

FISHWICK, D. (1990b): “Votive offerings to the emperor?”, *ZPE* 80, pp. 121-130.

FISHWICK, D. (1992a): “On the temple of Divus Augustus”, *Phoenix* 46.3, pp. 232-255.

FISHWICK, D. (1992b): “Soldier and Emperor”, *Ancient History Bulletin* 6, pp. 63-72.

FISHWICK, D. (1992c): “Prayer and the Living Emperor”, en Wilhelm, R.M.; Jones, H. (eds.) (1992): *The Two Worlds of the Poet. New Perspectives on Vergil. Mélanges in Honor of Alexander G. McKay*, Detroit, pp. 343-355.

FISHWICK, D. (1999): “Flavian Regulations at the Sanctuary of the Three Gauls?”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124, pp. 249-260.

FISHWICK, D. (2007a): “Numen Augustum”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 160, pp. 247- 255.

FISHWICK, D. (2007b): “Numinibus Domus Divinae”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 159, pp. 293-296.

FLAMBARD, J.M. (1981): "Collegia Compitalicia: phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine", *Ktema* 6, pp. 143-166.

FLOWER, H.I. (1996): *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Clarendon Press, Oxford.

FORRER, R. (1915): *Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Strassburg*, W. Kohlhammer. Stuttgart.

FOSS, P.W. (1997): "Watchful Lares: Roman Household organization and the rituals of cooking and eating", en Laurence, R.; Wallace-Hadrill, A. (eds.) (1997): *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and beyond*. *JRA suppl.* 22, Portsmouth, pp. 196-218.

FOUCAULT, M. (1977): *Dits et écrits 11. 1976-1988*, Gallimard, Paris.

FOUCAULT, M. (1980): "Power and Strategies", en Gordon, C. (ed.) (1980): *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Pantheon Books, New York. pp. 134-45.

FOUCAULT, M. (1985): "Poderes y estrategias". *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza, Madrid. (Trad. esp.).

FOUCAULT, M. (1986): *La Voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid (Trad. esp.).

FOUCAULT, M. (1999): "Los intelectuales y el poder". *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, (Trad. esp.).

FOUCAULT, M. (2001): "Pouvoir et savoir", en Foucault, M. (1977): *Dits et écrits 11. 1976-1988*, Gallimard, Paris.

FOUCAULT, M. (2005): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza, Madrid. (Trad. esp.).

FOUET, G. (1984): "Le sanctuaire gallo-romain de Valentine (Haute-Garonne)", *Gallia* vol. 42.1, pp. 153-173.

FOWDEN, G. (1993): *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton.

FOWLER, W.W. (1911): *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*, The Gifford Lectures for 1909-1910, Edinburgh University, McMillan, Oxford.

FRANKFURTER, D. (1998): *Religion in Roman Egypt: Assimilation and resistance*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

FRASCHETTI, A. (1990): "Cognata numina. Culti della città e culti della familia del principe in época augustea", en Andreau, J.; Bruhns, H. (coords.) (1990): *Parenté et*

*stratégies familiales dans l'Antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986* (Paris, Maison des sciences de l'homme), Publications de l'École française de Rome, 129, Roma, pp. 85-119.

FRASCHETTI, A. (2005): *Roma e il principe*, Biblioteca Universale Laterza, Roma.

FRAZER, J.G. (1929): *Fasti de Ovidio*. Vol. III, MacMillan, London.

FREDE, D. (2002): "Theodicy and Providencial Care in Stoicism", en Frede, D.; Laks, A. (eds.) (2002): *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*. Brill, Leiden/Boston/Köln, pp. 85-117.

FREDE, D.; LAKS, A. (eds.) (2002): *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill, Leiden/Boston/Köln.

FREDICKSMEYER, E.A. (1979): "Divine Honors for Philip II", TAPhA 109, pp. 39-61.

FREYBURGER G. (1999): "Les religions à mystères dans l'Empire romain", en Lehmann, Y. (Dir.) (1999): *Religions de l'Antiquité*, Premier Cycle: les mystères dionysiaques; les mystères isiaques; les mystères mithriaques, Paris, pp. 247-347.

FRIESEN, S.J. (1993): *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Religions in the Graeco-Roman World 116, Brill, Leiden/New York/Köln.

FRIESEN S.J. (2001): *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford University Press. New York.

FRIESEN, S.J. (2011): "Normal religion, or, Words fail Us. A response to Karl Galinsky's "The cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?", en Brodd, J.; Reed, J.L. (eds.). *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 23-26.

FRIJA, G. (2012): *Les Prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie. Histoire*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

FRÖHLICH, T. (1991): *Lararien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten: Untersuchungen zur "volkstümliche pompjanischen Malerei*, von Zaber, Mainz.

FUCKS, H. (1960) "genio", *Enciclopedia dell 'Arte Antica* 3, pp. 810-816.

FUJII, T. (2013): *Imperial Cult and Imperial Representation in Roman Cyprus*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

FUSTEL DE COULANGES, N.D. (1864): *La cité Antique*, Hachette, Paris.

GADAMER, H.G. (2013): *Hermenéutica, estética e Historia: antología*, ed. sígueme, Salamanca.



GAGÉ, J. (1977): *Res gestae divi Augusti*, Belles Lettres, Paris (reed. del original: 1935).

GAGÉ, J. (1981): “Apollon impérial, garant des Fata Romana”, *ANRW II*, 17, 2, pp. 561-630.

GALINIER, M. (2011): “Trajan l’Égyptien: portrait croisé d’un empereur, dans le monnayage romain et alexandrin”, en Benoist, S.; Daguet-Gagey, A.; Höet-Van Cauwenberghe, C.(eds.) (2011): *Figures d’empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain imperial II<sup>e</sup> s. av. n. è.-VI<sup>e</sup> s. de n.è.*, Presses Universitaires du Septentrion, Archaiología, Lille, pp. 123-154.

GALINSKY, K. (1996): *Augustan Culture*, Princeton University Press, Princeton.

GALINSKY, K. (Dir.) (2002): *The goddess Fortuna in Imperial Rome: Cult, Art, Text*, Texas.

GALINSKY, K. (2005): *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge University Press, Cambridge.

GALINSKY, K. (2011): “The cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?”, en Brodd, J.; Reed, J.L. (eds.). *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 1-21.

GALINSKY, K. (2012). *Augustus: Introduction to the Life of an Emperor*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

GAMER, G. (1969): *Kaiserliche Bronzestatuen aus den Kastel/en und Legionslagern an Rhein und Donaugrenze des römischen Imperiums*, Diss. Munchen/Bonn.

GARCÍA GARRIDO, M.J. (1995): *Derecho privado romano. Acciones, casos, instituciones*, Dykinson, Madrid.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1960): *Colonia Aelia Augusta Italica*, Bibliotheca Archaeologica, Madrid.

GARDNER, J. (1986): *Women in Roman Law and Society*, Croom Helm, Londres.

GARRIGUET MATA, J.A. (1998): “Retrato de Antonino Pío procedente del teatro romano de Córdoba”, *Antiquitas* 9, pp.79-82.

GARRIGUET MATA, J.A. (2002): *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

GARRIGUET MATA, J.A. (2006): “El culto imperial en las tres capitales provinciales hispanas: fuentes para su estudio y estado actual del conocimiento”, *AAC* 8, pp. 43-68.

GASCÓ, F. (1998): “Aristógratas, evergetas y colaboradores del Imperio”, en Falqué, E., Gascó, F. (eds) (1998): *Graecia Capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*. Universidad de Huelva, Huelva, pp. 803-856.

- GASCOU, J. (1967): "Le rescrit d'Hispe-lum", *Mel. d'arch. et d'hist.* 79, pp. 647-656.
- GASPERINI, L. (1977): "L'Augusteo di Firmo Piceno in un'epigrafe da rileggere", *AnnMacerata*, X. pp. 57-87.
- GASPERINI, L.; PACI, G. (eds.) (2008): *Nuove ricerche sul culto imperiale. Atti dell'incontro di studio*, Ancona 31 gennaio 2004, Tored, Tivoli.
- GAUTHIER, P. (1985): *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ier siècle av. J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions. BCH Suppl.* 12, De Boocard, Athènes/Paris.
- GAVISON R. (1992): "Feminism and the Public/Private Distinction", *Stanford Law Review* 45.1, pp. 1-45.
- GAZDA, E.K. (ed.) (1991): *Roman Art in the Private Sphere*, Ann Arbor, Michigan.
- GAZDA, E.K.; HAECKEL, A.E. (1993): "Roman Portraiture: Reflections on the Question of Context", *JRA* 6, pp. 289-302.
- GEAGAN, D.J. (1979): "Tiberius Claudius Novius, the Hoplite Generalship and the Epimeleteia of the Free City of Athens", *AJPh* 100, pp. 59-68.
- GEAGAN, D.J. (1997): "The Athenian Elite: Romanization, Resistance, and the Exercise of Power", in Hoff, M.C.; Rotroff, S.I. (eds.) (1997): *The Romanization of Athens*, Oxbow Books, Oxford, pp. 19-32.
- GEERTZ, C. (1966): "Religion as a cultural system", in Banton, M. (ed.) (1966): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London, pp. 1-46.
- GEERTZ, C. (2005): *La interpretación de las culturas*, Gedisa ed, Barcelona. (Trad. esp.).
- GEORGE, M. (ed.) (2005): *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy and Beyond*, Oxford University Press, Oxford.
- GERSON, L.P. (1990): *God and Greek Philosophy*, Routledge, London/ New York.
- GEYSSSEN, J. (1999): "Sending a Book to the Palatine: Martial 1.70 and Ovid", *Mnemosyne* 52.6. pp. 718-738.
- GHERCHANOC, F. (2012): *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Histoire ancienne et médiévale 111, Publications de la Sorbonne, Paris.
- GIACOBELLO, F. (2005): "Lararium (mondo romano)", *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, vol. 4. J. P. Getty Museum, L.A. pp. 262-264.
- GIACOBELLO, F. (2008): *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestic*, Il Filarete, Milán.

- GIARDINA, A. (ed.) (1991): *El hombre romano*, Alianza, Madrid. (Trad. esp.).
- GIBBON, E. (1912-1921): *Decline and Fall of the Roman Empire*, Methuen & co., Londres. (Reedición del original 1737-1794).
- GILENS M.; PAGE, B.I (2014): “Testing theories of American politics: elites, interest groups, and average citizens”, *Perspectives on Politics* 12, pp. 564-581.
- GILI, M. (ed.) (1999): *La última casa/ The last house*, Gustavo Gili, GG, Barcelona.
- GOLD. B.K. (ed.) (1982): *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*, University of Texas Press, Austin.
- GOLDEN L. (ed.) (2001): *Raising the Eyebrow: John Onians and World Art Studies. An Album Amicorum in His Honour*. BAR 996, Oxford.
- GOLDHILL, S (ed.) (2001): *Being Greek Under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GÓMEZ VILLAGAS, N. (2001): “La represión de la magia en el Imperio romano”, en Teja, R. (coord) (2001): *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Fundación Sta. Mª La Real. Centro de Estudios del románico, Aguilar de Campoo, Palencia, pp. 163-174.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (2015): “El culto a Augusto Vivo y la *Devotio Popular*: el origen del culto imperial”, *Revista Onoba*, nº 3, pp. 15-24.
- GONZÁLEZ HERRERO, M. (2009): “La Organización sacerdotal del culto imperial en Hispania”, en Andreu Pintado, J.; Cabrero Piquero, J.; Rodà de Llanza, I. (eds.) (2009): *Hispaniae. Las provincias en el Mundo romano. Actas de la IIIª reunión de Tudela sobre Historia Antigua, Documenta 11*, Tarragona, pp.439-452.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L. (2002): “Historia de las mentalidades: Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico”, *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 11, pp. 135-190.
- GONZÁLEZ ROMÁN, C. (2003): “El rescripto de Antonino Pío sobre los esclavos de *Iulius Sabinus* de la Bética”, *Gerión* 21, nº 1, pp. 349-361.
- GOODWATER, L. (1975): *Women in Antiquity. A annotated bibliography*, Scarecrow Press, Metuchen, NJ.
- GORDON, R. (1980): “Reality, Evocation, and Boundaries in the Mysteries of Mithra”, *JMS* 3, pp. 19–99.
- GORDON, R. (1990a): “From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology.”, en Beard, M., North, J. (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Duckwoth, London, pp.179-198.

GORDON, R. (1990b): "The Veil of power: emperors, sacrificers, and benefactors", en Beard, M.; North, J. (ed.): *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Duckworth, London, pp. 199-231.

GORDON, R. (2001): "The Roman Imperial Cult and the Question of Power", en Golden L. (ed.) (2001): *Raising the Eyebrow: John Onians and World Art Studies. An Album Amicorum in His Honour*. BAR 996, Oxford. pp. 107-122.

GORDON, R. (2011): "The Roman Imperial Cult and the Question of Power", en North, J.A.; Price, S.R.F. (ed.): *The religious history of the Roman Empire. Pagan, Jews, and Christians*, Oxford University Press, Oxford, pp. 37-70.

GOUKOWSKI, P. (1978): *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*. 1, Annales de l'Est publiées par l'Université de Nancy II. Nancy.

GRADEL, I. (2002): *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford.

GRAHAME, M. (2000): *Reading Space. Social Interaction and Identity in the Houses of Roman Pompeii*. BAR 886, Oxford.

GREENLAND, F. (2006): "Devotio Iberica and the manipulation of Ancient History to suit Spain's mythic nationalist past", *Greece & Rome*, vol. 53. N° 2, *The Classical Association*, pp.235-25.

GREGORI, G.L. (2009): "Il culto delle divinità Auguste in Italia: un'indagine preliminare", en Bodel, J.; Kajawa, M. (coords.): *Dediche sacre nel mondo Greco-romano. Diffusione, funzione, tipologie/Religious dedications in the Greco-roman world. Distribution, Typology, Use. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome*, 19-20 aprile, 2006, pp. 307-330.

GREETHER, G. (1946): "Livia and the Roman Imperial Cult", *AJPh*. 46. pp.222-252.

GRENIER, A. (1948): *La religion romaine, dans Les religions d l'Europe ancienne*. Mana, III, Paris.

GRENIER, J.C. (1989): "Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne", *Papyrologica bruxellensia*, N° 22, FERE, Bruxelles.

GRIFFIN, J. (1984): "Augustus and the Poets: Caesar qui cogere posset". En MILLAR F.; SEGAL, E. (eds), *Caesar Augustus: Seven Aspects*, Clarendon Paperbacks, Oxford. pp.189-218.

GRIFFIN, M. (2000): "The Flavians", en Bowman, A.K.; Garnsey,P.; Rathbone, D. (eds.), *Cambridge Ancient History XI. The High Empire, 70–192*. Cambridge, pp.1-83.

GRODZYNSKI, D. (1974): "Superstitio", *REA* 76, 1-2, pp. 36-60.

GROS, P. (1965): "Rites funéraires et rites d'immortalité dans la liturgie de L'Apothéose impériale", *EPHE. IV section, Sciences historiques et philologiques*. Annuaire 1965-1966, pp. 477-490.

GROSS, W.H. (1962): *Iulia Augusta. Untersuchungen zur Grundlegung einer Livia Ikonographie*, Abh. de Akad. Der Wiss. Göttingen, Phil.-hist. K 3. Folge, 52, Göttingen.

GRUBBS, J.E. (2015): "Making the Private Public: Illegitimacy and incest in Roman Law", en Ando, C.; Rüpke, J. (eds.) (2015): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law*, De Gruyter, Berlin/Munich/Boston. pp. 115-142.

GRUEN, E.S. (1984): *The Hellenistic world and the Coming of Rome*, University of California Press, Los Angeles.

GRUEN, E.S. (1998): "Egemonia romana e continuità ellenistiche". En EINAUDI, G. (ed.): *I Greci. Storia Cultura arte società. 2 Una Storia Greca. III Trasformazioni*, Torino. pp. 773-801.

GSCHAIID, M. (2003): "Die Götterverehrung in den Provinzen Raetien, Noricum und Pannonien und ihr festlicher Aspekt (217-236)". En Motte, A. (ed.) (2003): *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*. Brepols. Turnhout. pp. 217-236.

GUINEA DIAZ, P. (1998): "Ciudadanos romanos en una ciudad del Asia Menor Griega: Nicea". En FALQUÉ, E., GASCÓ, F. (eds.) (1998): *Graecia Capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Universidad de Huelva, Huelva, pp. 242-257.

GUIRAUD, H. (1994): "Intailles et camées de l'époque de Domitien", *Pallas* 40, pp.91-110.

GURY, F. (1991): "La découverte de Télèphe à Herculaneum", *4 Internationales Kolloquium zur römischen Wandmalerei in Köln*, 20-23 September 1989, Köln.

GUZMÁN, A.; GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J. (1997): *Alejandro Magno, de la historia al mito*, Alianza, Madrid.

HABERMAS, G.R. (1989): "Resurrection claims in non-christian religions", *Rel. Stud.* 25, pp. 167-177.

HABERMAS, J. (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Luchterhand V, Suhrkamp, Frankfurt.

HABERMAS, J. (1989): *The structural transformation of the public sphere. An inquiry into a category of bourgeois society*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge. (Traducción inglesa de Thomas Burger).

HABICHT, C. (1970a): *Die Inschriften des Asklepieions, Gottmenschen und griechische Städte*, Munich.

HABICHT, C. (1970b): *Gottmenschentum und griechische Städte*. Monographien zur klassischen altertumswissenschaft, Zetemata 14, München.

HABINEK, T. (1997): "The invention of sexuality in the world-city of Rome", en Habinek, T.; Schiesaro, T. (eds.) (1997): *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 23-43.

HABINEK, T.; SCHIESARO, T. (eds.) (1997): *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

HAEPEREN, F. (2002): *Le Collège Pontifical (3ième s.a. C.- 4ième s.p.C.): Contribution a l'étude de la religion publique romaine*, Institut historique belge de Rome-Belgisch historisch Instituut te Rome: Etudes de philology-Studies over oude Filologie, d'archéologie et d'histoire anciennes-Archeologie en Geschiedenis 39, Bruxelles.

HAHN, U. (1994): *Die Frauen des römischen Kaiserhauses und ihre Ehrungen im griechischen Osten anhand epigraphischer und numismatischer Zeugnisse von Livia bis Sabina*, Sahrbrucker Druckerei und Verlag, Saarbrücken.

HALES, S. (2003): *The Roman House and Social Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.

HAMMOND, N.G.L. (1992): *Alejandro Magno, rey, general y estadista*. Alianza, Madrid. (Trad. esp.).

HANGES, J.C. (2011): "To Complicate Encounters: a Response to Karl Galinsky's "The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?"" en Brodd, J.; Reed J.L. (eds.) (2011): *Rome and Religion: a Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult. Writings from the Greco-Roman world supplement series, 5*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 27-34.

HÄNLEIN-SCHÄFER, H. (1985): *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten romischen Kaisers*, Archaeologica, 39, Rome.

HÄNLEIN-SCHÄFER, H. (1996): "Die Ikonographie des *Genius Augusti* im Kompital- und Hauskult der frühen Kaiserzeit", en Small, A. (ed.): *Subject and Ruler: The cult of the ruling power in Classical Antiquity, Supplementary Series of JRA 17*, Michigan, pp. 73-98.

HANO, M.A. (1986): "A l'origine du culte impèrial: les autels des *Lares Augusti*. Recherches sur les thèmes iconographiques et leur signification", ANRW II. 16.3. pp. 2333-2381.

HANOUNE, R.; SCHEID, J. (1999): *Nuestros antepasados los romanos*, B.S.A., Barcelona. (Trad. esp.).

HARLEY, B.; WACHER, J. (eds.) (1983): *Rome and her Northern Provinces. Papers presented to Sheppard Frere in honour of his retirement from the Chair of the Archaeology of the Roman Empire*, Sutton, Gloucester.

HARMATTA, J. (1979): "Royal Power and Immortality. The Myth of the two Eagles Iranian Royal Ideology", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 27, pp. 305-319.

HARMON, D. (1978): "The Family Festivals of Rome", *ANRW* 16.2, Berlin, pp. 1592-1603.

HARRIS, W.V.; LO CASCIO, E. (eds.) (2005): *Noctes Campanae. Studi di storia antica ed archeologia dell'Italia preromana e romana in memoria di Martin W. Frederiksen*, Itala Tellus 1, Napoli.

HARTMAN, L. (1998): "The Human Desire to Converse with the divine. Dio of Prusa and Philo of Alexandria on Images of God". En SCHALK, P.; STAUSBERG, M. (coords.) (1998): *Being Religious and Living through the Eyes. Studies in Religious Iconography and Iconology*, *Historia Religionum* 14, Uppsala. pp. 163-171.

HASENOHR, C. (2001): "Les monuments des collèges italiens sur l'agora des Compétaliastes à Délos", en Marc, J.Y.; Moretti, J.C. (eds.): *Constructions publiques et programmes édilitaires en Grèce entre le IIe siècle av. J.C. et le Ier siècle ap. J.C.* Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes et le CNRS. Athènes 14-17 mai 1995, Paris, pp. 329-348.

HASENOHR, C. (2003): "Les Compitalia à Délos", *BCH* 127, pp. 167-249.

HAUSCHILD, T. (1969): *Der Kulturen neben dem Römischen Ruinenkomplex bei Estoi in der Provincia Lusitania*, Diss. Tüb, Berlin.

HAWKESWORTH, C. (1984): *Ivo Andric: Bridge Between East and West*. The Athlone Press. London.

HEGEL, G.W.F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg.

HEIDENREICH, R. (1951): "Tod und Triumph in der römischen Kunst", *Gymnasium* 58, pp.326-340.

HEKSTER, O.J. (2002): *Commodus. An Emperor at the Crossroads*, Gieben, Amsterdam.

HEKSTER, O.J. (2006): "Descendants of Gods: Legendary Genealogies in the Roman Empire", en Blois, L.; Funke, P.; Hahn, J. (2006): *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476) Münster, June 30-July 4, 2004*, Brill, Leiden, pp.24-35.

HEKSTER, O.J. (2015): *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford University Press, Oxford.

HELGELAND, J. (1978): "Roman Army religion", *ANRW II* 16.2, pp. 1470-1505.

HEMELRIJK, E.A. (2006): "Imperial Priestesses, a Preliminary Survey", en Blois, L., Funke, P., Hahn, J. (2006): *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476) Münster, June 30-July 4, 2004, Brill, Leiden, pp.179-193.

HENIG, M. (1984): *Religions in Roman Britain*, Batsford, London.

HENRICHS, A. (1961): "Vespasian's Visit to Alexandria", *ZPE* 3, pp. 51–80.

HENZEN, W. (ed.) (1874): *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Reimeri, Berlin.

HERKLOTZ, F. (2007): *Prinzeps und Pharao: Der Kult des Augustus in Ägypten*. Oikumene 4, Verlag Antike, Frankfurt.

HERNÁNDEZ GUERRA, L. (ed.) (2007): *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*; Congreso Internacional, Valladolid, 19-21 Octubre 2007, Centro Buendía 83, Valladolid.

HERZ, P. (1975): *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*, Mainz. (Tesis doctoral).

HERZ P. (1978): *Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)*, *ANRW II*, 16.2, Berlin/New York, pp. 833-910.

HERZ, P. (1979): "Der Brotstempel von Eisenberg", *Donnersberg-Jahrbuch*, pp. 83-86.

HERZ, P. (1988): "Der römische Kaiser und der Kaiserkult: Gott oder *primus inter pares*?", en Zeller, D. (ed.) (1988): *Menschwerdung Gottes Vergöttlichung von Menschen*. Novum testamentum et orbis Antiquus 7. Universitätsverlag Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg/Göttingen, pp. 115-140.

HERZ, P. (2001): "Das römische Heer und der Kaiserkult in Germanien", en Spickermann, W.; Cancik, H.; Rüpke, J. (eds.) (2001): *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp.91-116.

HERZ, P. (2007): "Emperors: Caring for the Empire and their Successors", en Rüpke, J. (ed.) (2007): *A Companion to Roman Religion*. Blackwell Publishing Ltd., Oxford. pp. 304–316.

HEYMAN, G. (2007): *The Power of Sacrifice*, The Catholic University of America Press, Washington DC.

HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup>.J. (1995): *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup>.J. (1997): "La función de los milagros en la sociedad romana", en Loring, M.I (ed.): *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, pp. 329-348.



- HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup> J. (1998): “La teoría monarchica e il culto imperiale”, en Einaudi, G. (ed.) (1998): *I Greci. Storia Cultura arte società. 2 Una Storia Greca. III Trasformazioni*, Torino, pp. 1015-1058.
- HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup>J. (2001): “Hombres divinos. De la dependencia religiosa a la autoridad política”, *Arys* 4, Madrid, pp. 191-209.
- HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup>J. (2012): *Las emperatrices romanas: sueños de púrpura y poder oculto*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- HIJMAN, S.E. (2009): *Sol. The Sun in the Art and Religions of Rome*, Groningen. (Tesis doctoral).
- HINNELL, J. R. (Dir.) (1994): *Studies in Mithraism: Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVth Congress of the International Association for the History of Religions*, L'Erma di Bretschneider, Rome.
- HOBBS, T. (1651): *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Andrew Crooke, London.
- HOFF, M.C.; ROTROFF, S.I. (eds.) (1997): *The Romanization of Athens: Proceedings of an International Conference held at Lincoln, Nebraska (April 1996)*. *Oxbow Monograph* 94, Oxbow Books, Oxford.
- HOFFMANN, P.J. (1993): *Der Isis-Tempel in Pompeji*, Lit. Verlag, Münster/Hamburg.
- HOFSTÄTTER, P.R. (1949): *Psychologie der öffentlichen Meinung*, Braumüller, Wien.
- HÖHL, E. (1938): “Die angebliche ‘Doppelbestattung’ des Antoninus Pius”, *Klio* 31, pp. 169-185.
- HOLLAND, K.A. (1937): “The Shrine of the Lares Compitales”, *TAPA* 68, pp.428-441.
- HÖLSCHER, T. (1984): *Staatsdenkmal und Publium. Vom Untergang der Republik bis zur Festigung des Kaisertums in Rom*. Xenia, Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen 9, Konstanz.
- HOMMEL, H. (1972): “Vesta und die frühromische Religion”, *ANRW* I.2, pp. 397-420.
- HONORÉ, T. (1994): *Emperors and Lawyers*, Clarendon Press, Oxford.
- HOPE V.M.; HUSKINSON, J. (2011): *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxbow books, Oxford.
- HOPE, V.M; MARSHALL, E. (eds.) (2000): *Death and Disease in the Ancient City*, Routledge, London/New York.
- HOPKINS, K. (1978): *Conquerors and slaves*, Cambridge University Press, Cambridge.

HOPKINS, K. (1983): *Death and Renewal*, Cambridge University Press, Cambridge.

HORNBLOWER, S. (ed.) (1994): *Greek Historiography*, Clarendon, Oxford.

HORSTER, M. (2011): "Princeps iuuentutis: Concept, Realisation, Representation", en Benoist, S.; Daguet-Gagey, A.; Höet-Van Cauwenberghe, C. (eds.) (2011): *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial. IIe s.av.n. è- VIIe s. de n.è.* Presses universitaires du Septentrion, Archaiología, Lille, pp. 73-104.

IKRAM, S. (1989): "Domestic Shrines and the Cult of the Royal Family at el-Amarna", *JEA* 75, pp.89-101.

INNIS, H.A. (1950): *Empire and Communications*, Clarendon Press, Oxford.

IOSSIF, P.P.; CHANKOWSKI, A. S.; LORBER, C.C. (eds.) (2011): *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)*, *Studia Hellenistica* 51, Leuven/Paris/Walpole.

ISRAELOWICH, I. (2012): *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*. Mnemosyne supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, 341, Brill, Leiden/Boston.

JACZYNOWSKA, M. (1986a): "La genesi repubblicana del culto impériale. Da Scipione l'Africano a Giulio Cesare", *Athenaeum*, N.S. 73, 1986, pp. 285-295.

JACZYNOWSKA, M. (1986b): "Les origines républicaines du culte impérial", *Acta Classica Univ. Debrecen*, 22, 1986, pp. 53-61.

JACZYNOWSKA, M. (1989): "Une religion de la loyauté au debut de l'Empire romain". *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol 15, n°2, pp. 159-178.

JASHEMSKI, W.M. F. (1979): *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesubius*, Caratzas Bros. vol. I, New Rochelle/New York.

JASHEMSKI, W.M.F. (1993): *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesubius*, Caratzas Bros. vol. II, New Rochelle/New York.

JAUSS, H.R. (1986): "Literary History as a Challenge to Literary Theory", en Adams, H.A.; Searle, L. (eds.), *Critical Theory Since 1965*, Tallahassee, FL, pp.164-83.

JENSEN, R.M. (2011): "The emperor as Christ and Christian iconography", en Brodd, J.; Reed J.L. (eds.) (2011): *Rome and Religion: a Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult. Writings from the Greco-Roman world supplement series, 5*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 153-172.

JOHNSON, J. (1933): *Excavations at Minturnae 2. Inscriptions, Part 1. Republican magistri*. Philadelphia.

JOHNSTON, D. (1994): "Introduction: Beyond Power Politics". en Johnston, D., Sampson, C. (eds.) (1994): *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, Oxford University Press, Oxford, pp.3-7.

JOHNSTON, D.; SAMPSON, C. (eds.) (1994): *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press, Oxford.

JONES, B.W. (1992): *The Emperor Domitian*, Routledge, London/New York.

JOUBERT, S. (2000): *Paul As Benefactor: Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection*, J. C. B. Mohr, Tübingen.

JUCKER, H. (1981): "Marc Aurel bleibt Marc Aurel", *Pro Aventico* 26, pp. 5-36.

JUNG, F. (1984): "Gebaute Bilder", *Antike Kunst* 27, pp.71-122.

KAEGI, P. (1974): *La génesis del materialismo histórico: Karl Marx y la dinámica de la sociedad*. Península, Barcelona. (Trad. esp.)

KÁKOSY, L. (1970): "Les stèles d'Horus sur les crocodiles' du Musée des beaux-arts", *Bulletin du Musée hongrois des beaux-arts* 34/35, pp. 7-24.

KALLET-MARX, R.M. (1995): *Hegemony to Empire: The development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C.*, University of California Press, Berkley.

KAMPEN, N.B. (ed.) (1996): *Sexuality in Ancient Art*, Cambridge University Press, Cambridge.

KANTIRÉA, M. (2007): *Les dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens*, Kentron Hellēnikēs kai Rōmaikēs Archaïotētos, Ethnikon Hidryma Ereunōn, Athènes.

KANTIRÉA, M. (2011): "Pouvoir, patronage et évergétisme à Chypre", en Benoist, S.; Daguet-Gagey, A.; Höet-van Cauwenberghe, C. (eds.) (2011): *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain imperial II<sup>e</sup> s. av. n. è.-VI<sup>e</sup> s. de n.è.* Septentrion, Presses Universitaires, Lille, pp. 243-256.

KANTOROWICZ, E.H. (1957): *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton.

KANTOROWICZ, E.H. (ed.) (1965a): *Selected Studies*, J.J. Augustin, Locust Valley.

KANTOROWICZ, E.H. (1965b): "Deus per naturam, deus per gratiam. A Note on Medieval Political Theology", en Kantorowicz, E.H. (ed.) (1965): *Selected Studies*, Augustin, Locust Valley, pp. 121-37.

KARZ REID, S. (2005): *The Small Temple: A Roman Imperial Cult Building in Petra, Jordan*, (Gorgias Dissertations in Near Eastern Studies 7), Gorgias Press, Piscataway, N.J.

KASER, M. (1949): *Das altrömische Ius: Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

KATZ, E.; LAZARSFELD, K. (1955): *Personal Influence: The part played by people in the flow of mass communications*, Free Press, Glencoe, IL.

KAUFMANN-HEINIMANN, A. (1998): *Gölter und Lararien aus Augusta Raurica. Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt*, Forschungen in Augst 26, Augst.

KAUFMANN-HEINIMANN, A. (2007a): "Religion in the house", en Rüpke, J. (ed.) (2007): *A companion to Roman Religion*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford, pp. 181-201.

KAUFMANN-HEINIMANN, A., (2007b): "Statuettes de laraire et religion domestique à Pompéi", en AA.VV. (2007): *Contributi di Archeologia Vesuviana III*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp.151-157.

KELLNER, H. (1977): "Jules Michelet", *History & Theory* 16, pp. 217-230.

KEMPF, K. (1954): *Das Bischöfliche Museum in Trier*, Trêves, pp. 8-13.

KENNEDY, P. (1994): *Auge y caída de las grandes potencias*. Plaza & Janes Editores, Barcelona. (Trad. esp.).

KIERDORF, W. (1986): "Funus und consecratio. Zur Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose", *Chiron* 16, pp. 43-69.

KING, C. (2003): "The Organization of Roman Religious Beliefs", *ClAnt* 22, pp. 275-312.

KIRSCHNER, H. (1949): *Beiträge zur Geschichte des Begriffs «öffentlich» und «öffentliches Recht»*, Göttingen. (Tesis doctoral).

KISS, Z. (1984): *Etudes sur le portrait impérial romain en Egypte*, Travaux du Centre D'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences 23, Varsovie.

KLAUSEN, R.H. (1839-1840): *Aeneas und die Penaten*, Perthes, Hamburg.

KLAUCK, H.J. (1995): *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Kohlhammer, Stuttgart.

KLEINER, D.E.E. (1987): *Roman Imperial Funerary Altars with Portraits*, Archaeologica 62, Roma.

KLEINER, D.E.E.; Matheson, S. (eds.) (1996): *I Claudia: Women in Ancient Rome*. University of Texas Press, Austin.

KLOSE, G.; ANGERMEYER, K. (2002): "Isis hält hof", *AW* 34, pp. 521-524.

- KOLB, F. (2001): *Herrscherideologie in der Spätantike*, Akademie Verlag, Berlin.
- KOORTBOJIAN, M. (2013): *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KOSIŃSKI, R. (2010): *The Emperor Zeno Religion and Politics*, Historia Iagellonica, Byzantina et Slavica Cracoviensia VI, Cracovia.
- KRAEMER, R.S. (2011): *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford University Press, New York.
- KRAFT, K. (1967): "Der Sinn des Mausoleums des Augustus", *Historia*, 16, pp. 189-205.
- KRUSE, H. (1934): *Studien zur officiellen Geltung des Kaiserbildes im romischen Reiche*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 19, 3, Paderborn.
- KRZYSZOWSKA, A. (2002): *Les cultes privés à Pompei*, Wydan. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- KÜBLER, B.M.(1910): *Des utilitätsprinzip als grund der abstufung bei vertragshaftung in klassischen römischen Rechts*, Festgabe für Otto Gierke, Breslau.
- KUHN, C. (2012): *Politische Kommunikation und öffentliche Meinung in der antiken Welt*, F. Steiner Verlag, Stuttgart.
- KUNCKEL, H. (1974). *Der römische Genius*, RM. suppl. 20. F.H. Kerle, Verlag, Heidelberg.
- KÜNE, V. (2013): "La Lex Oppia Sumptuaria y el control sobre las mujeres", en Rodríguez López, R.; Bravo Bosch, M.J. (eds.) (2013): *Mulier. Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano*, Dykinson, Madrid, pp. 19-36.
- KUTTNER, A. (1995): *Dinasty and Empire in the Age of Augustus: the Case of the Boscoreale Cups*, University of California Press, Berkeley.
- L'ORANGE, H. (1947): *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Oslo.
- LA ROCCA, E.; PARISI PRESICCE, C. (coords.) (2011): *Ritratti. Le tante facce del potere, catalogo mostra, Musei Capitolini 10 Marzo-23 Ottobre 2011, Roma Roma*.
- LABAHN, M.; PEERBOLTE, B.J.L. (eds.) (2006): *The Wonders Never Cease. The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and its Religious Environment*. LNTS 288, T & T Clark International. London/New York.
- LAFORGE-CHARLES, M.O. (2009): *La religion privée à Pompéi*, Centre Jean-Bérard, Naples.

LAMBRECHTS, P. (1953): "La politique apollinienne d'Auguste et le culte impérial" *Nouvelle Clio* 5, pp. 1062-1083.

LANE FOX, R. (1988): *Pagans and Christians*, Harper SanFrancisco, San Francisco.

LAPE, S. (2002-2003): "Solon and the Institution of the 'Democratic' Family Form", *Classical journal* 98, pp. 117-139.

LAPE, S. (2003): "Racializing Democracy: The Politics of Sexual Reproduction in Classical Athens", *Parallax* 9, pp. 52-63.

LAURENCE, R.; WALLACE-HADRILL, A. (eds.) (1997): *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and beyond*, *JRA suppl.* 22, Portsmouth.

LAWRENCE, R.; BERRY, J. (eds.) (1998): *Cultural Identity in the Roman Empire*, Routledge, London.

LE BOHEC, Y. (ed.) (1994): *L'Afrique, La Gaule, La Religion à l'époque romaine, Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, (coll. Latomus 226), Revue d'études latines bruxelles, Bruxelles.

LE ROUX, P. (1982): *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, De Boccard, Paris.

LE ROUX, P. (2009): "Cultos y Religión en el Noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio Romano: nuevas perspectivas", *Veleia* 26, pp.265-285.

LEGA, C. (1995): "Topografia dei culti delle divinità protettrici dell'agricoltura e del lavoro dei campin el suburbio di Roma", en Quilici, L.; Quilici, S. (eds.) (1995): *Agricoltura e commerci nell'Italia antica*. Atlante temático di topografía antica 1, Roma, pp. 115-125.

LEHMANN, Y. (Dir.) (1999): *Religions de l'Antiquité. Premier Cycle: les mystères dionysiaques; les mystères isiaques; les mystères mithriaques*, P.U.F, Paris.

LEMKE, D. (1973): *Die Theologie Epikurs: Versuch einer Rekonstruktion*, Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, Heft 57, Beck, München.

LONDON, J.E. (1997): *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Clarendon Press, Oxford.

LEPELLEY, C. (ed.) (2001): *Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit: 44 v.Chr.-260 n.Chr. Band II: Die Regionen des Reiches*, De Gruyter, München/Leipzig.

LETTA, C. (1992): "I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa", *MEFRA* 104, pp.109-204.

LEVENE, D.S. (2012): "Defining the Divine in Rome", *Transactions of the American Philological Association* 142, pp. 41-81.

- LEVICK, B. (2010): *Augustus: Image and Substance*, Harlow, UK: Pearson.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958): *Anthropologie structural*, Plon, París.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962): *Le Totémisme aujourd'hui*, P.U.F., Collection Mythes et Religions, París.
- LÉVY-BRUHL, L. (1951): *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Presses Universitaires de France. Paris. (edición original: 1910).
- LICHOCKA, B. (1997): *L'Iconographie de Fortuna dans l'Empire Romain (Ier siècle avant N.È.-IVe siècle de N.È.)*, Travaux du centre d'archéologie méditerranéenne de l'académie polonaise des sciences 29, Varsovie.
- LIEBERG, G. (1974): "Considerazioni sull'etimologie e sul significato di *religio*", RFIC 102, pp. 34-38.
- LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. (1979): *Continuity and change in Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- LIEDTKE, C. (2002): *Nebenraumdekorationen des 2. Und 3. Jahrhunderts in Italien*, JdI Ergänzungsheft 31, Berlin/New York.
- LIERTZ, M. (1998): *Kult und Kaiser. Studien zu Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit*, Acta Instituti Romani Finlandiae XX, Roma.
- LIEU, J. NORTH, J.; RAJAK, T. (eds.) (1992): *The Jews Among Christians and Pagans in the Roman Empire*, Routledge, London.
- LINDSAY, H. (2000): "Death-pollution and funerals in the city of Rome", en Hope, V.M; Marshall, E. (eds.) (2000): *Death and Disease in the Ancient City*, Routledge, London/New York, pp. 152-173.
- LLINARES, J.B. (ed.) (2007): *Mircea Eliade, el profesor y el escritor. Consideraciones en el centenario de su nacimiento, 1907-2007*, ed. Colección filosofías, Valencia.
- LLOYD, A.B. (ed.) (1997): *What is a God?. Studies in the nature of Greek divinity*, Classical Press of Wales, Swansea/London.
- LO MONACO, A. (2008): "Il culto di Nerone in Grecia. Immagini e cerimoniale della festa", en Rizakis, D.; Camia, F. (eds.) (2008): *Pathways to Power. Civic Elites in the Eastern Part of the Roman Empire*. Proceedings of the International Workshop held at Athens Scuola Archeologica Italiana di Atene 19<sup>th</sup> december 2005, Scuola Archeologica Italiana, Athènes, pp. 45- 73.
- LO MONACO, A. (2011): "Algide e belle come dee. Immagini private e apoteosi a Roma in età medio-imperiale", en La Rocca, E.; Parisi Presicce, C. (coords.). *Ritratti*.

*Le tante facce del potere, catalogo mostra, Musei Capitolini 10 Marzo-23 Ottobre 2011, Roma, pp. 335-349.*

LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. (1987): *The Hellenistic Philosophers. Vols. I, II.* Cambridge University Press, Cambridge.

LONGFELLOW, B. (2011): *Roman Imperialism and Civic Patronage: Form, Meaning, and Ideology in Monumental Fountain Complexes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

LÓPEZ VILAR, J. (2015): *Tarraco Biennal. Actes del 2on Congrés Internacional d'Arqueologia I Món Antic. August i les províncies Occidentals 2000 Aniversario de la mort d'August (26-29 de Novembre de 2014)*, Tarragona.

LORING, M.I (ed.) (1997): *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid.

LOTT, J. B. (1995): *The Earliest use of the Dive Epithet Augustus, 27 BCE-37. CE: Dynastic Names and Religion in the Augustan Principate (January 1, 1995)*, University of Pennsylvania, Philadelphia.

LOTT, J.B. (2004): *The neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.

LOZANO, F. (2002): *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios. BAR 1087*, Oxford.

LOZANO, F. (2003-2005): "Humillados y ofendidos. Cristianos, Judíos y otros contestatarios al culto imperial", *Arys* 6, pp. 157-169.

LOZANO, F. (2007): "La promoción social a través del culto imperial: el caso de Tiberio Claudio Novio en Atenas", *Habis* 38, pp. 185-204.

LOZANO, F. (2008): "Historias fabulosas: Un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos", *Habis* 39, pp. 153-162.

LOZANO, F. (2010): *Un dios entre hombres. La adoración de los emperadores romanos en Grecia*, Publicacions i Edicions, Universitat de Barcelona, Barcelona

LOZANO, F. (2011): "The Creation of Imperial Gods: Not Only Imposition versus Spontaneity", en Iossif, P.P. ; Chankowski, A. S.; Lorber, C.C. (eds.) (2011): *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)*, Studia Hellenistica 51, Leuven-Paris-Walpole, pp. 475-519.

LOZANO, F. (2013): "Los concilios ciudadanos y el culto imperial", en Blázquez, Martínez, J.M<sup>a</sup>. ; Ozcáriz Gil, P. (coords.): *La administración de las provincias en el Imperio Romano*, Dykinson, Madrid, pp. 177-198.



LOZANO, F.; ALVAR, J. (2009): "El culto imperial y su proyección en Hispania", en Andreu, J.; Cabrero, J.; Rodá, I. (ed.) (2009): *Hispaniae: Las provincias en el Mundo romano. Actas de la IIIª reunión de Tudela sobre Historia Antigua, Documenta 11*, Tarragona, pp. 425-438.

LOZANO GÓMEZ, F.; GORDILLO HERVÁS, R. (2009-2010): "El culto imperial en la anficiónía pileo-délfica", *Arys* 8, pp. 61-78.

LOZANO, F.; GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.; ALARCÓN HERNÁNDEZ, C. (coords.) (2014): *Reyes y dioses: la realeza divina en las sociedades antiguas*, *Arys* 12, Madrid.

LUGLI, G. (1941): "'Aedes Caesarum in Palatio' e 'templum novum divi Augusti'", *BullCom* 69, pp. 29-58.

LUGLI, G. (1946): *Roma Antica, il centro monumentale*, G. Bardi, Roma.

LUKE, T.S. (2010): "A healing touch for empire: Vespasian's wonders in Domitianic Rome". *Greece & Rome*, 57, 1, The Classical Association, pp. 77-106.

MACMULLEN, R. (1966): *Enemies of the Roman Order: treason, unrest, and alienation in the Empire*, Harvard University Press, Cambridge.

MACMULLEN, R. (1981): *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven/London. (Trad. francesa)

MACMULLEN, R. (1987): *Le Paganisme dans l'Empire romain*, P.U.F., Paris.

MACDOUGALL, E. B. (ed.) (1987): *The Ancient Roman Villa Gardens*, Dumbarton Oaks Colloquium Series in the History of Landscape Architecture 10, Dumbarton Oaks, Washington D.C.

MACÉ A. (2012): *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Millon, Grenoble.

MAGI, F. (1954-1955): "Sui rilievi della Cancelleria". *Bonner Jahrbücker des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und des Rheinischen Amtes für Bodendenkmalpflege im Landschaftsverband Rheinland und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 155-156, pp. 309-313.

MAGYAR, ZS. (2009): "Imperial Cult and Christianity. How and to what extent were the Imperial Cult and Emperor Worship thought to preserve stability in the Roman World?", *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hung.* 60, pp. 385-395.

MAIER, C.S. (1990): "Max Weber y la ciencia histórica moderna", *Arbor*, 137 (539-540), pp. 101-123.

MAIER, H.O. (2013): *Picturing Paul in Empire. Imperial image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, Bloomsbury, London/New York.

- MAIER H. O. (2015): "Public and Private in Emergent Christian Discourse", en Ando, C.; Rüpke, J. (eds.) (2015): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law*, De Gruyter, Berlin/Munich/Boston, pp. 143-164.
- MAIURI, A. (1931): *La Villa dei Misteri*, 2 vols, Istituto Topográfico dello Stato, Roma.
- MAIURI, A. (2013): *Sacra privata: rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica*. Storia delle religioni 19, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- MANGAS MANJARRÉS, J. (2001): "Mujeres y niños en los procesos de adivinación. Mundo romano occidental", *Cuadernos emeritenses*, n° 18, pp. 33-52.
- MANGAS MANJARRÉS, J. (2010): "El modelo del buen gobernante político según Séneca", en Bravo Castañeda, G; González Salinero, R. (coords.): *Toga y Daga: teoría y praxis de la política en Roma: actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Signifer Libros, Madrid, pp. 141-154.
- MANGAS MANJARRÉS, J.; ALVAR EZQUERRA, J. (eds.) (1998): *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 2, Ediciones Clásicas, Madrid.
- MANGAS MANJARRÉS, J.; MONTERO HERRERO, S. (coord.)(2007): *Ciudadanos y extranjeros en el mundo antiguo. Segregación e integración*, Ediciones 2007, Madrid.
- MANNSPERGER, D. (1973): "Apollon gegen Dionysos. Numismatische Beiträge zu Octavians Rolle als Vindex Libertatis", *Gymnasium* 80, pp 381-405.
- MAQUIAVELO, N. (1999): *El príncipe*. Espasa, Madrid. (Trad. esp. con introducción comentada por Napoleón Bonaparte, ed. original: 1513, *Il principe*).
- MARC, J.Y.; MORETTI, J.C. (eds.): *Constructions publiques et programmes éditaires en Grèce entre le IIe siècle av. J.C. et le Ier siècle ap. J.C*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes et le CNRS, Athènes 14-17 mai 1995, Paris.
- MARCATTILI, F. (2005): "Collegiorum sedes", *ThesCRA*, I, pp.216-219.
- MARCO SIMÓN, F., PINA POLO F. REMESAL RODRÍGUEZ, J. (eds.) (2002): *Religión y Propaganda política en el Mundo Romano*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona.
- MARCO SIMÓN, F.; PINA POLO, F; REMESAL RODRÍGUEZ, J. (eds.) (2003): *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, (Col·lecció instrumenta 16), Universidad de Barcelona, Barcelona.
- MARCONE, A. (2010): "«Un dio presente»: osservazioni sulle premesse ellenistiche del culto imperiale romano", en Bussi, S.; Foraboschi, D. (ed.), *Roma e l'eredità ellenistica: atti del convegno internazionale, Milano, Università statale, 14-16 gennaio 2009. Studi ellenistici*, 23, Fabrizio Serra editore, Pisa/Roma, pp.205-217.

- MARCOS CELESTINO, M. (2004): *La Religión romana arcaica. Una propuesta metodológica para su estudio*, Signifer Libros, Madrid.
- MARQUARDT, J. (1885): *Die römischen Kultusaltertümer*, Leipzig. (Traducido al francés por Girard, J. (1889-1890): *Le culte chez les Romains. Manuel des antiquités romaines, XII-XIII*, Paris).
- MARQUARDT, J., MOMMSEN, T. (1889): *Das Privatleben der Römer, Handbuch der römischen Altertümer*. 7. S. Hirzel, Leipzig.
- MARROU, H.I. (1977): *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Le Seuil, París.
- MARTIN, D. (2004): *Inventing Superstition from the Hippocratics to the Christians*, Harvard University Press, Cambridge.
- MARTIN, D.B. (1996): "The Construction of the Ancient Family: Methodological Considerations", *JRS* 86, pp. 40-60.
- MARTIN, D.B. (2003): "Slave Families and Slaves in Families", en Balch, D.L.; Osiek, C. (eds.) (2003): *Early Christian Families in Context*, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 207-230.
- MARTIN, P.M. (1994): *L'Idée Royauté à Rome (Du IV<sup>e</sup> Siècle au Principat Augustéen), II*. Editions Adosa, Clermont-Ferrand.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, A. (ed.) (2009): *Estudios de Epigrafía Griega*, servicio de publicaciones de Universidad de La Laguna, San Cristóbal de la Laguna.
- MARTÍNEZ MAZA, C. (2000): "Seres intermedios y religiosidad popular en el mundo romano", en Pérez Jiménez, A.; Cruz Andreotti, G. (eds.) (2000): *Seres intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el mundo Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid/Málaga. pp. 119-150.
- MARTÍNEZ MAZA, C.; ALVAR EZQUERRA, J. (2007): "El mundo de las creencias en la Málaga romana", *Mainake* XXIX, pp.357-375.
- MARTINO, E. (1962): *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano.
- MARX, C. (2004): *Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Granada, (trad. esp. del original 1867-1873).
- MARX, C. (2012): *El capital: crítica de la economía política. Libro I-Tomo I/II*. Akal, Madrid. (trad. esp. del original 1867-1873).
- MATEOS CRUZ, P. (ed.) (2006): *El Foro provincial de Augusta Emerita: un conjunto monumental de culto imperial*, (Archivo español de Arqueología, anejos de AEspA XLII), CSIC, Madrid.

- MATEU ALONSO, J.D. (2007): “Hermenútica y ciencias de la religión”, en Llinares, J.B. (ed.) (2007): *Mircea Eliade, el profesor y el escritorio. Consideraciones en el centenario de su nacimiento, 1907-2007*, ed. colección filosofías, Valencia, pp. 31-49.
- MATTINGLY, D. (2004): “Being Roman: Expressing Identity in a Provincial Setting”, *JRA* 17, pp. 5- 25.
- MATTINGLY, H. (1937): “The Roman ‘Virtues’”, *HThR* 30, pp. 103-117.
- MAU, A. (1898): “Ausgrabungen von Pompeji. Insula VI 15”, *Römische Mitteilungen* 13, pp. 3-59.
- MAU, A. (1900): *Pompeji in Leben und Kunst*, Wilhelm Engelmann ed., Leipzig.
- MAYER, M. (1998): “¿Qué es un *Augusteum*?”, *Historia Antiqua* 4, pp. 63-70.
- MAYER, M. (2009): “Los honores recibidos por la familia de Marco Aurelio en la parte oriental del imperio romano: ¿cambio o continuidad en el culto dinástico?”, en Martínez Fernández, A. (ed.) (2009): *Estudios de Epigrafía Griega*, servicio de publicaciones de Universidad de La Laguna, San Cristóbal de la Laguna, pp. 277-294.
- MAYER, M.; GÓMEZ PALLARES, J. (eds.) (1992): *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía “Culto y Sociedad en Occidente”*, (Tarragona, 6-8 Octubre 1988), Ed. AUSA, Sabadell.
- MCEVOY, M.A. (2013): *Child Emperor Rule in the Late Roman West, AD 367-455*. Oxford classical monographs, Oxford University Press, Oxford/New York.
- MCFAYDEN, D. (1915): “The Date of the Arch of Titus”, *Classical Journal* 11, pp. 131-141.
- MCLAREN, J.S. (2005): “Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian”. *Journal for the Study of the New Testament* 27, 3, pp. 257-278.
- MEIJER, P.A. (1981): “Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas”, en Versnel, H.S. (ed.) (1981): *Faith, Hope and Worship*, Brill, Leiden. pp. 216-262.
- MÉLIDA ALINARI, J.R. (1925): *Catálogo monumental de España. Provincia de Badajoz (1907-1910)* vol. 1, Madrid.
- MELLOR, R. (1981): “The Goddess Roma”, *ANRW II*, 17, 2, p. 950-1030.
- MENDES, N.M. (2006): “O sistema político do Principado”, en Da Silva, G.V.; Mendes, N.M. (eds.) (2006): *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconómica, política e cultural*, Mauad, Río de Janeiro, pp. 21-52.
- MERKL, P.H.; N. SMART, N. (eds.) (1985): *Religion and Politics in the Modern World*, New York University Press, New York.

- MERLAT, R. (1960): *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MEYER-ZWIFFELHOFFER, E. (2009): *Imperium Romanum: Geschichte der römischen Provinzen*, C.H. Beck Wissen, München.
- MICHELET, J. (1981): *Le femme*, Flammarion, París. (reedición del original de 1859).
- MICHELET, J. (2008): *Historie de France*, vols. I, II y III. Éditions des Équateurs. Paris. (reedición del original: 1833-37).
- MICHELET, J. (2014): *La Sorcière, La Bruja*. Maxtor, Valladolid. (Trad. esp.).
- MICHELS, A.K. (1967): *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton University Press, Princeton.
- MIKOCKI, T. (1995): *Sub Specie Deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses. Étude iconologique*. (Supplementi Rivista di Archeologia 14), L'Erma di Bretschneider, Roma.
- MILLAR, F. (1973): "The Imperial Cult and the Persecutions", en De Boer, W. (ed.) (1973): *Le culte des souverains dans l'Empire romain. Entretiens sur l'Antiquité classique* 19, Foundation Hardt, Vandoeuvres/Genève. pp. 145-65.
- MILLAR, F. (1977): *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Cornell University Press, Ithaca/New York.
- MILLAR, F. (2004): *Rome, the Greek World, and the East. Vol. 2: Government, Society & Culture in the Roman Empire*. Edited by Hannah M. Cotton & Guy M. Rogers, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- MILLAR F.; SEGAL, E. (eds.) (1984): *Caesar Augustus: Seven Aspects*, Clarendon Paperbacks, Oxford.
- MILLS, C.W. (1956), *Power Elite*. Oxford University Press, Oxford/New York.
- MILNOR, K. (2005): *Gender, Domesticity, and the Age of Augustus*, Oxford University Press, Oxford.
- MIRÓN PÉREZ, D. (1996): *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el occidente mediterráneo*, Universidad de Granada, Granada.
- MIRÓN PÉREZ, D. (2003): "In memoriam mulieris: Rituales y honores funerarios femeninos en Roma", en Molas Font, M<sup>a</sup>. D.; Guerra López, S.; (eds.) (2003): *Morir en Femenino: mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, (Breviaris 7), Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, pp.189-236.
- MITCHELL, S. (1993): *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*. Vol. 1, Clarendon Press, Oxford.

MITCHELL S.; FRENCH, D. (ed.) (2012): *The Greek and Latin Inscriptions of Ankara (Ancyra), Vol. I: From Augustus to the end of the third century AD, Vestigia, Bd 62*, Verlag C. H. Beck, München.

MITCHELL, S.; VAN NUFFELEN, P. (2010): *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

MITZMAN, A. (1996): "Michelet and social romanticism: Religion, revolution, nature", *JHI* 57, pp. 659-683.

MOLAS FONT, M<sup>a</sup>. D.; GUERRA LÓPEZ, S. (eds.) (2003): *Morir en Femenino: mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, (Breviaris 7), Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona.

MÖLLER, K. (1985): *Götterattribute in ihrer Anwendung auf Augustus. Eine Studie über die indirekte Erbödes ersten Princeps in der Dichtung seiner Zeit*, Gerschiedtswissenschaftliche Beiträge 101, München/Idstein.

MOMIGLIANO, A. (1986): "How Emperors Became Gods", *American Scholar* 55, pp. 191-193.

MOMMSEN, TH. (1854-1856): *Römische geschichte*, 3 vols. S. Hirzel, Leipzig. (Reedición de 1963).

MOMMSEN, TH. (1880): "Die Literaturbriefe des Horaz" = (1909): *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Berlín. pp. 175-186.

MOMMSEN, TH. (1887): *Romisches Staatsrecht*, S. Hirzel, Leipzig.

MONOD, P.K. (2001): *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, Alianza editorial, Madrid.

MONTERO, S. (1988): "Neoplatonismo y haruspicina: historia de un enfrentamiento", *Gerión* 6, pp. 69-84.

MONTERO, S. (1991): "Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 DC-408 DC), (coll. *Latomus* n° 211), Bruxelles.

MONTERO, S. (1993): "Haruspicina y sacrificio mitraico", en AA.VV. (1993): *Actas II Congreso peninsular de História antiga*, Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990, Universidade de Coimbra, Coimbra. pp. 815-824.

MONTERO, S. (1994): "Livia y la adivinación inductiva", *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, pp. 255-267.

MONTERO, S. (1995): "Adivinación y esclavitud en la Roma antigua", *Ilu revista de Ciencias de las religiones*, pp.141-156.

MONTERO, S. (1997): *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos en la Antigüedad*, Trotta, Madrid.

- MONTERO, S.; PEREA, S. (1999): *Romana Religio/Religio Romanorum*, Diccionario Bibliográfico de Religión Romana, Ilu, Revista de ciencias de las religiones, Anejos nº3, Madrid, pp. 9-402.
- MONTERO, S. (2000a): “Los prodigios en la vida del último César”, en Urso, G. (ed.): *L'ultimo Cesare, Scritti, riforme, progetti, poteri, congiure*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 231-244.
- MONTERO, S. (2000b): Trajano y la Adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d.C.). *Gerión, nº Extra 4*, Madrid.
- MONTERO, S. (2002): “Miedo y consulta haruspicial”, en Díez de Velasco, F. (ed.): *Miedo y religión*, Ediciones del Orto, Madrid. pp. 241-243.
- MONTERO, S.; CARDETE, M.C. (eds.) (2010): *Naturaleza y Religión en el Mundo Clásico. Usos y abusos del medio natural*, Signifer Libros, Madrid, pp. 199-212.
- MONTEVECCHI, O. (1981): “Vespasiano acclamato dagli Alessandrini”, *Aegyptus* 61, pp. 155-170.
- MOORMANN, E. M. (1988): *La pittura romana come fonte di conoscenza per la scultura antica*, Scrinium II, Van Gorcum, Assen/ Maastricht.
- MOORMANN, E.M. (2011): *Divine Interiors. Mural Paintings in greek and roman sanctuaries*, (Amsterdam Archaeological Studies 16), Amsterdam University Press, Amsterdam.
- MORALEE, J. (2004): *For Salvation's Sake. Provincial Loyalty, Personal Religion, and Epigraphic Production in the Roman and Late Antique Near East*, Studies in Classics, New York.
- MORGAN, T. (2007): *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge
- MOTTE, A. (ed.) (2003): *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Brepols. Turnhout.
- MOWINCKEL, S. (1953): *Religion und Kultus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- MOYSER, G. (ed.) (1991): *Politics and Religion in the Modern World*. Routledge, London.
- MÜLLER, B. (ed.) (1994): *Correspondance (M.Bloch, L. Febvre). Tome I: la naissance des Annales (1928-1933)*, Fayard, París.
- MÜLLER, CH. (1997): “Les débuts du culte impérial en Béotie”, *REG* 110, pp. 19-21.
- MÜLLER, H.F. (2002): *Roman Religion in Valerius Maximus*, Routledge, London.

MUÑIZ GRIJALVO, E. (2008): “La versión griega de la religión cívica como factor de integración en la Ecúmene romana”, *SHHA* 26, pp. 118-119.

MURILLO, S. (1996): *El mito de la vida privada: de la entrega al tiempo propio*. Siglo XXI, Madrid.

MUSCETTOLA, A. (1984): “Osservazioni sulla composizione dei larari con statuette in bronzo di Pompei ed Ercolano”, en Von Gehrig, U. (ed.) (1984): *Toreutik un figürliche Bronzen römischen Zeit. Akten 6. Tagung über antike Bronzen, 13-17 Mai 1980 in Berlin. Madame G.M. Faider-Feytmans zum Gedächtnis*, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Antikenmuseum, Berlin, pp 9-32.

MUSTI, D. (2001): *Il Simposio*, Laterza, Roma-Bari.

MUSURILLO, H. (ed.) (1972): *The Acts of the Christian Martyrs*, Clarendon Press, Oxford.

NACHTERGAEL, G. (1985): “Les terres cuites ‘du Fayoum’ dans les maisons de l’Égypte romaine”, *CdE* 60, pp.287–336.

NAVARRO CABALLERO, M.; RODDAZ, J.M. (eds.) (2006): *La transmission de l’idéologie dans l’Occident romain*, (Ausonius, Collection Études 13), Bordeaux/Paris.

NAVARRO, F.J. (ed.) (2010): *Pluralidad e integración en el mundo romano*, Eunsa, Pamplona.

NEVETT, L.C. (2010): *Domestic Space in Classical Antiquity. Key Themes in Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

NICOLET, C. (1982): *Roma y la conquista del mundo mediterráneo*, Labor, Barcelona.

NICOLS, J. (2006): “The Civic Religion and Civic Patronage”, en Blois, L., Funke, P., Hahn, J. (eds.): *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476) Münster, June 30-July 4, 2004*, Brill, Leiden, pp. 36-50.

NILSSON, M.P. (1945): “Pagan Divine Service in Late Antiquity”, *HThR* 38, pp.63-70.

NOCK, A.D. (1934): “The Institution of Ruler-Worship”, *CAH* 10, pp. 481-489.

NOCK, A.D. (1944): “The cult of *Heroes*”, *HThR*, n° 37, pp. 141-173.

NOCK, A.D. (1947): “The Emperor’s Divine Comes”, *JRS* 37, pp. 102-116.

NOCK, A. D. (1957): “Deification and Julian”, *JRS* 47, pp. 115-123.

NOCK, A.D. (1972): *Essays on religion and the ancient world*, Clarendon Press, Oxford.



NOGALES, T. (1997): “Estatuilla de Lar”, en Arce, J.; Ensoli, S.; La Rocca, E. (eds.) (1997): *Hispania Romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio*, Catálogo exposición, Electa España, Madrid.

NOGALES BASARRATE, T.; JULIÁN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (Coords.) (2007): *Culto imperial: política y poder: Actas del Congreso Internacional Culto Imperial : política y poder*. (Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 18-20 de mayo, 2006), L'Erma di Bretschneider, Roma/Mérida.

NOGUERA CELDRÁN, J.M. (ed.) (2009): *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, (Monografías 3), Museo Arqueológico de Murcia.

NORTH, A; PRICE, S. R. F (eds.) (2011): *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford University Press, Oxford/New York.

NORTH, J. (1992): “The Development of Religious Pluralism”, en LIEU, J. NORTH, J.; RAJAK, T. (eds.) (1992): *The Jews Among Christians and Pagans in the Roman Empire*, Routledge. London. pp. 174–193.

NORTH, J.A. (1974): “Conservatism and Change in Roman Religion”, *PBSR* 44, pp. 1-12.

NORTH, J.A. (1986): “Religion and Politics, from Republic to Principate”, *JRS* 76. pp. 251-258.

NORTH, J.A. (2000): *Roman Religion. Greece & Rome. New Surveys in the Classics* Nº. 30, The Classical Association, Oxford University Press, Oxford.

OBBINK, D. (1989): “The Atheism of Epicurus”, *GRBS* 30. pp. 187-223.

OBBINK, D. (2002): “‘All Gods are True’ in Epicurus”, en Frede, D.; Laks, A. (eds.) (2002): *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill, Leiden/Boston/Köln, pp. 183-221.

OELMANN, F. (1928): “Ein gallo-römischer Bauernhof beim Mayen”, *Bonner Jahrbücher* 133, pp. 51-140.

OGILVIE, R.M. (1995): *Los romanos y sus dioses*, Alianza, Madrid. (Trad. esp.).

OLIVER, J.H. (1941): *The Sacred Gerusia. Hesperia*, (Supplement VI, American School of Classical Studies at Athens), Athens.

OLIVER, J.H. (1949): “The Divi of the Hadrianic Period”, *HTR* 42, p.35-40.

ORESTANO, R. (1939): “Dal Ius al fas: rapport tra diritto e umano in Roma dall’età primitiva all’età classica”, *BIDR* 46, pp.194-273.

ORR, D.G. (1972): *Roman Domestic Religion: A study of the Roman Household Deities and their Shrines at Pompeii and Herculaneum*. (Ph.D. Diss. University of Maryland, University, Microfilms), Ann Arbor.

ORR, D. G., (1978): "Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines", *ANRW* II 16.2, pp.1557-1591.

PALAO VICENTE, J.J. (2006): *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*, Ediciones Universidad Salamanca. Salamanca.

PALLOTTINO, M. (1975): *The Etruscans*, Indiana University Press, Bloomington, Ind.

PANCIERA, S. (2003): "Umano sovrumano o divino? Le divinità auguste e l'imperatore a Roma", en De Blois, L. (dir.) (2003): *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, Brill, Amsterdam. pp. 307-330.

PANZRAM, S. (2003): "Los Flamines Provinciae de la Baetica, auto representación y culto imperial". *AEspA* 76, pp. 121-130.

PARKINS, H.M. (ed.): *Roman Urbanism. Beyond the Consumer City*, Routledge, London.

PAVOLINI, C. (2006): *Archeologia e topografia della regione II (Celio). Un aggiornamento sessant'anni dopo Colini*, LTUR Supplementum III, Rome.

PEKÁRY, T. (1966): "Tiberius und der Tempel der Concordia in Rom", *MDAIR* 73/74. pp. 105-133.

PEKÁRY, T. (1985): *Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft dargestellt anhand der Schriftquellen*. Das römische Herrscherbild IV, Mann Verlag, Berlin.

PENSABENE, P. (2007): *Ostiensium marmorum decus et decor. Studi architetttonici, decorativi e archeometrici*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

PENSABENE, P.; SFAMENI, C. (eds.) (2014): *La villa restaurata e i nuovi studi sull'edilizia residenziale tardoantica*, Edipuglia, Bari.

PEPPARD, M. (2009): *The Christian Son of God in the Roman World*. Yale University. (Tesis doctoral).

PEREA YÉBENES, S. (2005): "Imago imperatoris, ad sidera!. El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el 'cuerpo doble', *Oppidum*, n° 1, pp.103-120.

PEREA YÉBENES, S. (2006): *Águilas de plata: lecturas sobre el ejército romano*, Signifer libros, Madrid.

PEREA YÉBENES, S. (2012): *La Idea del alma y el más allá en los cultos orientales durante el Imperio Romano*, Signifer Libros, Madrid/Salamanca.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.; CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.) (2000): *Seres intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el mundo Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid/Málaga

PÉREZ RUÍZ, M. (2008): “Un caso singular de estatua romana de culto doméstico”, *AEArq.* 81, pp. 273-287.

PÉREZ RUÍZ, M. (2015): “Un emperador en el larario. Reformas religiosas en época de Augusto y su repercusión en la ritualidad doméstica”, en López Vilar, J. (2015): *Tarraco Biennal. Actes del 2on Congrés Internacional d'Arqueologia I Món Antic. August i les províncies Occidentals 2000 Aniversario de la mort d'August* (26-29 de Novembre de 2014), Tarragona. pp. 93-98.

PERODOTO, J.; SULLIVAN, J.P. (ed.) (1984): *Women in Ancient World: The Aretusa Papers*, State University of New York Press, Albany.

PERPILLOU-THOMAS, F. (1993): *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, *Studia Hellenistica* 31, Louvain.

PERRIER, B. (ed.) (2007): *Villas, maisons, sanctuaires et tombeaux tardo-républicains: découvertes et relectures récentes. Actes du colloque international de Saint-Romain-en-Gal en l'honneur d'Anna Gallina Zevi*. (Vienne - Saint-Romain-en-Gal, 8-10 février 2007), Quasar, Roma.

PERRING, D. (1991): *Roman London (The Archaeology of London)*, Routledge, London.

PESANDO, F. (2011): “Sacraia Pompeiana. Alcune note”, en Bassani, M, Ghedini, F. (eds.) (2011): *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*. Atti dell'incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009). (Antenor Quaderni 19), Quasar, Roma. pp. 11-29.

PETERSEN, L.H. (2006): *The Freedmen in Roman Art and Art History*, Cambridge University Press, Cambridge.

PETRUSEVSKI, D. (1967): “L'evolution du Mars italique d'une divinité de la nature à un dieu de la guerre”, *AAntHung* 15, pp. 417-422.

PICCALUGA, G. (1961): “Penates e Lares”, *SMSR* 32, pp. 81-97.

PICÓN GARCÍA, V. (1984): “*Superstitio*, un indicio de la `romanidad´ en Suetonio”, *Estudios clásicos*, 26, 88, pp. 323-330.

PIPPIDI, D.M. (1931): “Le Numen Augusti”, *REL* 9, pp. 83 -112.

PIPPIDI D.M. (1939): *Recherches sur le culte imperial*. Institut roumain d'études latines. Collection scientifique, 2. París.

PIPPIDI, D.M. (ed.) (1976): *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine, Travaux du Vie Congr. Inter. D'Ét. Class*, Belles Lettres, Paris

- PIRENNE, H. (2008): *Mahoma y Carlomagno*. Alianza, Madrid. (Trad. esp.)
- PLÁCIDO, D. (1993): *Introducción al mundo antiguo: problemas teóricos y metodológicos*, Síntesis, Madrid.
- PLEKET, H.W. (1965): "An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries", *HThR* 58, pp.331–347.
- PLESSNER, H. (1960): *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- POMEROY, S.B. (1973): "Selected bibliography on women Antiquity", *Arethusa* 6, pp. 125-152.
- POPPER, K. (2006a). *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona. (Trad. esp.).
- POPPER, K. (2006b): *La miseria del historicismo*. Alianza, Madrid (Trad. esp.).
- PORTER, B.N. (2000): *One God or Many? Concepts of Divinity in The Ancient World*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute I, Bethesda.
- POTTER, T.W. (1987): *Roman Italy (Exploring the Roman world)*, British Museum Publications, London.
- POULSEN, F. (1951): *Catalogue of ancient Sculpture in the Ny Carlsberg Glyptotek*, New Carlsberg Glyptotek, København, pp. 463-464.
- POULSEN, V. (1974): *Glyptothèque Ny Carlsberg. Les Portraits Romains. I, République et Dynastie Julienne*, København, pp.43-44.
- PRÉAUX, C. (1984): *El mundo helenístico. Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a.de.C.)*, Labor, Barcelona.
- PREUNER, A. (1864). *Hestia-Vesta*, H. Laupp, Tübingen.
- PRICE S.R.F. (1980): "Between Man and God. Sacrifice in the Roman Imperial Cult", *JRS* 70, pp. 28-43.
- PRICE, S. R. F. (1984): *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PRICE, S.R.F. (1987): "From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman emperors", en Cannadine, D.; Price, S.R.F. (1987): *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge. pp. 56-105.
- PRIETO ARCINIEGA, A. (1978): "La *devotio* iberica como forma de dependencia en la Hispania Prerromana", *MHA* 2, Oviedo, pp. 131-135.

PRIETO, A.; MARÍN, N. (1979): *Religion e ideología en el Imperio Romano*, Akal, Madrid.

PRIEUR, J. (1991): *La morte nell'antica Roma*. ECIG, Genova. (Trad. it.).

PUECH, B. (1983): "Grands-prêtres at Heellardarques d'Achaïe", *REA* 85. pp. 15-43.

PURCELL, N. (1987): "Town in Country and Country in Town", en Macdougall, E. B. (ed.) (1987): *The Ancient Roman Villa Garden*, Washington D.C, pp 188-203.

PURCELL, N. (2005) "Romans in the Roman World", en Galinsky, K. (2005): *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.85–105.

PUTNAM R.D. (2000): *Bowling alone: the collapse and revival of American community*, Simon & Schuster, New York.

QUESADA, F. (2007): *Estandartes militares del Mundo Antiguo*, Número monográfico de *Aquila Legionis VIII*. Madrid.

QUILICI, L.; QUILICI, S. (eds.) (1995): *Agricoltura e commerci nell'Italia antica*, Atlante temático di topografía antica 1, Roma.

RADKE, G. (1981): "Dei penates und Vesta in Rom", *ANRW II*, 17.1. pp. 343-373.

RAEPSAET-CHARLIER, M. TH. (1993): *Dis Deabusque Sacrum. Formulaire votif et datation les Trois Gaules et les deux Germanies*. (Gallia Romana1), De Boccard, París.

RAJA, R. (2015): "Staging "private" religion in Roman "public" Palmyra. The role of the religious dining tickets (banqueting tesseræ)", en Ando, C.; Rüpke, J. (eds.) (2015): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law*, De Gruyter, Berlin/Munich/Boston. pp. 165- 186.

RAMOS, F. (ed.) (2003): *Curso Superior de Comunicación y Protocolo*, Extensión Universitaria, Universidad de Vigo, Vigo.

RASMUSSEN, S.W.; RASMUSSEN, A.H. (eds.) (2008): *Religion and Society: Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*, (Analecta Romana Instituti Danici supplementum 40), Rome.

RASSART-DEBERGH, M. (1990): "De l' Icône Païenne à l' Icône Chrétienne", *Le Monde Copte* 18, pp.39-69.

RAWSON, B. (ed.) (1986): *The Family in Ancient Rome: new perspectives*, Ithaca, London.

RAWSON, B.; WEAVER, P. (eds.) (1997): *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*, Clarendon Press, Oxford.

REALE, G. (1990): *A History of Ancient Philosophy. The Schools of the Imperial Age. Vol. IV*, State University of New York Press, New York.

REDDÉ, M. (2004): “Réflexions sur les chapelles militaires (*aedes principiorum*)”, *JRA* 17, pp. 442-462.

REHAK, P. (2007): *Imperium and Cosmos: Augustus and the Northern Campus Martius*, Younger, J.G. (ed.), University of Wisconsin Press, Madison, WI.

REITZENSTEIN, R. (1978): *Hellenistic Mystery-Religions. Their Basic Ideas and Significance*, Pittsburgh Theological Monograph Series Numer 15, Pickwick Press, Pittsburgh.

RÉMY, B. (2000): “Loyalisme politique et culte imperial dans les provinces des Alpes occidentales (Alpes Cottiennes, Graies, Maritimes et Poenines) au Haut- Empire”. *MEFRA* 112, pp. 881-924.

RENARD, M.; SCHILLING, R. (eds.) (1964): *Hommages à Jean Bayet*, (coll. Latomus 70), Bruxelles.

REQUENA, M. (2001): *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid.

RESCIGNO, R. (2000): “I Penates tra Lares, Genius e Iuno”. En TALAMO, C. (ed.) (2000): *Studi di storia e di geostoria antica*. (Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Arte Tipografica), Napoli. pp.13-17.

REVELL, L. (2009): *Roman Imperialism and Local Identities*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

REYNOLDS, J. (1962): “*Vota Pro Salute Principis*”, *PBSR* 22, pp. 33-36.

RICHARD, J.C. (1966a). “Incinération et inhumation aux funérailles impériales: histoire du rituel de l'apothéose pendant le Haut-Empire”, (coll. *Latomus* 25), pp.784-804.

RICHARD, J.C. (1966b): “Enée, Romulus, César et les funérailles impériales”, *MAH* 78, pp. 66-78.

RICHARD, J.C. (1966c): “Tombeaux des empereurs et temples des ‘divi’: notes sur la signification religieuse des sépultures impériales à Rome”, *RHR* 170, pp. 127-142.

RICHARD, J.C. (1978): “Recherches sur certains aspects du culte imperial: Les funérailles des empereurs Romains aux deux premiers siècles de notre ère”, *ANRW* II.16.2, pp.1121-1134.

RIGGSBY, A.M. (1997): “‘Private’ and ‘Public’ in Roman Culture: The Case of the Cubiculum”, *JRA* 10, pp.36-56.

RIEGER, A.K. (2004): *Heiligtümer in Ostia*. Studien zur antiken Stadt 8, Pfeil, München.

RIEMER, U. (2006): "Miracle Stories and their Narrative Intent in the Context of the Ruler Cult of Classical Antiquity", en Labahn, M.; Peerbolte, B.J.L. (eds.): *The Wonders Never Cease. The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and its Religious Environment*, LNTS 288, T & T Clark International, London, pp. 33-47.

RIEWALD, P. (1912): "De Imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione". *Dissertationes Philologicae Halenses* 20, 3. Halle. (Tesis doctoral).

RIST, J.M. (1969): *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

RIVES, J.B. (1995): *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Clarendon Press, Oxford.

RIVES, J.B. (2001): "Imperial Cult in Roman Africa", *CL J.* 96.4. pp. 425-436.

RIVES, J.B. (2007): *Religion in the Roman Empire*, *Blackwell Ancient Religions* 2, Oxford.

RIZAKIS, A.D. (1997): "Roman Colonies in the Province of Achaia: Territories, Land and Population", en Alcock, S.E. (ed.): *The Early Roman Empire in the East*, Oxbow Books, Oxford, pp. 15-36.

RIZAKIS, D.; CAMIA, F. (eds.) (2008): *Pathways to Power. Civic Elites in the Eastern Part of the Roman Empire*. Proceedings of the International Workshop held at Athens Scuola Archeologica Italiana di Atene 19<sup>th</sup> december 2005. Scuola Archeologica Italiana, Atene.

RIZAKIS A.D.; LEPENIOTI, C. E. (eds.) (2010): *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire: Continuity and Innovation*. MEΛETHMATA 63, Athens.

ROBERT, L. (1949): "Le cult de Caligula à Milet et la province d'Asie", *Hellenica* 7. pp. 206-238.

ROBERT, L. (1960a): "Recherches épigraphiques VI: Inscription d'Athenes", *REA* 62, pp.316-324.

ROBERT, L. (1960b): "Recherches épigraphiques, VII: Décret de la Confédération lycienne à Corinthe", *REA* 62, pp. 324-342.

RODÁ, I. (1989): "El retrato oficial y privado en Hispania", *Catálogo de la exposición Retratos antiguos de Yugoslavia*, Barcelona, pp.185-189.

RODDAZ, J.M. (2005): "Culte impérial et fidélité dynastique: Agrippa et L'Île de Lesbos", *SHHA* 23, pp. 401-412.

- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1946): “La *fides* ibérica”, *Emerita*, 14, pp. 128-209.
- RODRÍGUEZ ENNES, L. (2003): “Apuntes históricos en torno a la evolución del protocolo desde la Roma Imperial hasta Finales del Antiguo Régimen”, en Ramos, F. (ed.): *Curso Superior de Comunicación y Protocolo*, Extensión Universitaria, Universidad de Vigo, Vigo. pp. 35-56.
- RODRÍGUEZ OLIVA, P. (1994): “Materiales arqueológicos y epigráficos para el estudio de los cultos domésticos en la España romana”, *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. III. Madrid, 23-28 de Septiembre de 1991, Madrid.
- RODRIGUEZ, J. (1995): “Las categorías de lo histórico en la sociología de Max Weber”, *Política y Sociedad*, 18, pp. 45-67.
- RODRÍGUEZ, J.F. (2010), “La religión pública como espacio integrador de la sociedad municipal romana”, en Navarro, F.J. (ed.) (2010): *Pluralidad e integración en el mundo romano*, Eunsa, Pamplona, pp. 141-176.
- ROMERO DE CASTILLA, T. (1896): *Inventario de los objetos recogidos en el Museo de la Comisión Provincial de Monumentos de Badajoz*, vol. 4. Badajoz.
- ROSE, C.B. (1996): “The portraits of Agrippina the Elder”, *JRA* 9, pp. 353-354.
- ROSE, C. B. (1997a): *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROSE, C.B. (1997b): “The Imperial Image in the Eastern Mediterranean”, en Alcock, S.E. (Ed.): *The Early Roman Empire in the East*, Oxbow Books, Oxford, pp. 108-120.
- ROSTOVTZEFF, M. (1926): “Pax Augusta Claudiana”, *JEA* 12, n° 1-2. pp. 24-29.
- ROSTOVTZEFF, M. (1930): “L’empereur Tibère et le culte impérial”, *RH* 163. pp. 1-26.
- ROUCHÉ, C. (1997): “Benefactors in the late Roman period: the Eastern Empire”, en Christol, M.; Masson, O. (eds.) (1997): *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d’épigraphie grecque et latine*, Nîmes, 4-9 Octobre 1992, Publications de la Sorbonne, Paris, pp. 353-368.
- ROULLET, A. (1972): *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, Brill, Leiden.
- ROWAN, C. (2012): *Under Divine Auspices: Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- RUÍZ DE ARBULO, J. (2009): “El altar y el templo de Augusto en la Colonia Tarraco. Estado de la cuestión”, en Noguera Celadrán, J.M. (ed.): *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las*



*ciudades hispanorromanas*, Monografías 3, Museo Arqueológico de Murcia, pp. 155-189.

RÜPKE, J. (ed.) (2007): *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford.

RÜPKE, J. (2008): *Fasti sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford University Press, Oxford/New York.

RÜPKE, J. (2011a): "Individual appropriations and institucional changes: roman priesthods in the later empire", en Cecconi, G.A., Gabrielli, C. (eds.) (2011): *Politiche Religiose nel Mondo Antico e Tardoantico poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009, Munera, 33, Edipuglia, Bari, pp. 216-273.

RÜPKE, J. (2011b): *The Roman calendar from Numa to Constantine: time, history, and the fasti*, Wiley-Blackwell, Chichester/Malden. (Trad. inglesa).

RYBERG, J.S. (1955): "Rites of the state religion in Roman Art", *MAAR* 19, pp. 23-63.

SÁBATO, E. (2004): *Sobre héroes y tumbas*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas. (Reedición del original 1986).

SABRIÉ, M.; SABRIÉ, R. (1999): "La maison à Portiques du Clos de la Lombarde à Narbonne, Décoration des pièces autour de l'atrium", *RAN* 22, pp.237-286.

SABRIÉ, M.; SABRIÉ, R.; SOLIER, Y. (1987): "La maison à Portiques du Clos de la Lombarde à Narbonne et sa décoration murale", *RAN Suppl.* 16, Paris, pp. 58-104.

SAINT CLAIR, A. (1996): "Imperial virtue: Questions of Form and Function in the case of Four Late Antique Statuettes", *Dumbarton Oaks Papers* 50, pp. 147-162.

SALLER, R.P. (1994): *Patriarchy, property and death in the Roman family*, Cambridge University Press, Cambridge.

SALLER, R.P. (1997): "Roman Kinship: Structure and Sentiment", en Rawson, B.; Weaver, P. (eds.) (1997): *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*, Clarendon Press, Oxford, pp. 7-34.

SAMTER, E. (1901) *Familienfeste der Griechen und Römer*, Kessinger Legacy Reprints, Berlin.

SAMTER, E. (1911): *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*. B.G.Taubner (ed.), Berlin/Leipzig.

SÁNCHEZ MEDINA, E. (2009): "La 'fides' como elemento de integración: un ejemplo del Africa tardoantigua", en Bravo, G.; González Salinero, R. (coords.) (2009): *Formas de integración en el mundo romano. Actas del VI Coloquio de la Asociación interdisciplinar de Estudios Romanos*, Signifer Libros, Madrid. pp. 75-84.

- SANTERO SANTURINO, J. M<sup>a</sup>. (1983): "The *`cultores Augusti'* and the private worship of the roman emperor", *Athenaeum* 61, pp.111-125.
- SANTROT, J. (1993): "Le petit monde du *`laraire'* gallo-romaine de Rezé (Loire-Atlantique)". (Hommage à Jean Marcadé), *REA* 95, pp. 265-294.
- SANTROT, J. (2007): "Lares et laraires en Gaule romaine. Chapelles luxueuses et oratoires populaires", en Barette, F., Joly, M., Béal, J.C. (dirs.) 2007 *Autour du trésor de Mâcon. Luxe et quotidien en Gaule romaine*, Institut de Recherche du Val de Saône-Mâconnais, Saint-Just-la-Pendue, pp 75-104.
- SARTRE, M. (1994): *El Oriente Romano*, Akal, Madrid. (Trad. esp.).
- SATLOW, M. (ed.) (2013): *The Gift in Antiquity*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- SAVINO, E. (2009): "Nerone, Pompei e il terremoto del 63 d.C.", en Marino, A.S.; Merola, G.D. (ed.) (2009): *Interventi imperiali in campo economico e sociale: da Augusto al Tardoantico*, *Pragmateiai* 18. Edipublia, Bari. pp. 225-244.
- SCHÄFER, T. (1993): "Rez. Fröhlich: Lararien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur *`volkstümlichen'* pompejanischen Malerei". (*Gnomon* 65), Von Zabern, Mainz, pp. 441-448.
- SCHEFOLD, K. (1972): *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification*, (coll. Latomus 108), Bruxelles.
- SCHEID, J. (1985): *Religion et piété à Rome*, Éditions La Découverte, Paris.
- SCHEID, J. (1987): "Polytheism impossible; or the empty gods: reasons behind a void in the history of Roman religion", *History and Anthropology* 3, pp. 303-325.
- SCHEID, J. (1990): *Romulus et ses frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, (*École française de Rome* 55), Rome.
- SCHEID, J. (1991a): "El sacerdote", en Giardina, A. (ed.) (1991): *El hombre romano*, Alianza, Madrid. pp. 69-101. (Trad. esp.).
- SCHEID, J. (1991b): *La religión en Roma*, Ediciones Clásicas, Madrid. (Trad. esp.).
- SCHEID, J. (1992): "The Religious Roles of Roman Women", en Schmitt Pantel, P. (ed.) (1992): *A history of Women: Vol. I, From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, pp. 377- 408.
- SCHEID, J. (2007): "Sacrifices for Gods and Ancestors", en Rüpke, J. (2007): *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, pp. 263-271.
- SCHEID, J. (2008): "Sacrifier pour l'empereur, sacrifier à l'empereur. Le culte des empereurs sous le Haut-Empire romain", *Religion, institutions et société de la Rome Antique*, Collège de France, Paris, pp. 663- 681.

SCHEID, J. (2011): “De l’Ambiguité de la notion de religion privée. Réflexions sur l’Historiographie récente”, en Bassani, M.; Ghedini, F. (coord.) *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*. Atti dell’Incontro di studi (Padova, 8-9, Giugno 2009), Antenore quaderni 19, Università degli studi di padova, Dipartimento di Archeologia. Edizioni Quasar, Padova. pp.29-40

SCHEID, J. (2013): *Les dieux, l’État et l’individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Les Livres du nouveau monde, Seuil, Paris.

SCHILLING, R. (1976): *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, En AA.VV. (1976): *L’Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à J. Heurgon*, École française de Rome, Roma, pp. 401-414.

SCHILLING, R. (1980): “La deification à Rome: tradition latine et interference grecque”, *REL* 58, pp. 137-152.

SCHLEIERMACHER, FR. (1799): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Unger, B.J.F., Berlín.

SCHMITT PANTEL, P. (ed.) (1992): *A history of Women: Vol. I, From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge.

SCHNEIDER, B. (1976): *Studien zu den kleinformatigen Kaiserporträts von den Anfängen der Kaiserzeit bis ins dritte Jahrhundert*, München. (tesis doctoral).

SCHÖRNER, G. (2003): *Votive im römischen Griechenland. Untersuchungen zur späthellenistischen und Kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte. Altertumswissenschaftliches Kolloquium*, 7, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

SCHOWALTER, D.N. (1993): *The Emperors and the Gods. Images from the Time of Trajan*, (Harvard Dissertations in Religion 28), Fortress, Minneapolis.

SCHULTZ, C.E.; HARVEY JR., P.B. (2006): *Religion in Republican Italy*. Yale Classical Studies 33, Cambridge University Press, Cambridge.

SCHUMACHER, L. (1978): “Die vier hohen römischen Priesterkollegien unter den Flaviern, den Antoninen und Severern (69-235 n.Chr.)”, *ANRW II. 16.1*, De Gruyter, Berlin/New-York. pp. 655-819.

SCHÜRER, E. (1898-1910): *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. T&T Clark, Edinburgh. (Reediciones 1973-1987: Vermes, G.; Millar, F.; Black, M.; Goodman, M.: vols. I,II, III 1.2.).

SCOTT RYBERG, I. (1955): *Rites of the State Religion in Roman Art*, MAAR 22, Rome.

SCOTT, K. (1931): “The Significance of statues in precious metals in Emperor worship”, *TAPA* 52, pp. 101-123.

SCOTT, K. (1975): *The Imperial Cult under the Flavians*, Arno Press, New York. (Trad. inglesa).

SCOTT, R.T. (1982): "Providentia Augusta", *Historia* 31, pp. 436-459.

SCULLARD, H.H. (1981): *Festivals and ceremonies of the Roman Republic*, Thames and Hudson, London.

SCULLY, V. (1969): *The Earth, the Temple, and the Gods*, American Architecture and Urbanism, New York.

SCHALK, P.; STAUSBERG, M. (coords.) (1998): *Being Religious and Living through the Eyes. Studies in Religious Iconography and Iconology*, *Historia Religionum* 14, Uppsala.

SEDLEY, D. (2002): "The Origins of Stoic God". en Frede, D.; Laks, A. (eds.) (2002): *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill, Leiden/Boston/Köln, pp. 41-83.

SFAMENI, C. (2014): "Tra culto e decorazione: aspetti di `religione domestica` in età tardoantica", en Pensabene, P.; Sfameni, C. (eds.) (2014): *La villa restaurata e i nuovi studi sull'edilizia residenziale tardoantica*, Edipuglia, Bari. pp. 331-342.

SHARPLES, R.W. (1996): *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, London/ New York.

SHOTTER, D.C.A. (2005): *Augustus Caesar*, Routledge, New York.

SILVA, G.V.; MENDES, N.M. (eds.) (2006): *Repensando o Império Romano: Perspectiva socioeconómica, política e cultural*, Mauad, Rio de Janeiro.

SIMMEL, G. (1912): *Die Religion*, Rütten & Loening, Francfort.

SKOCPOL T. (2003): *Diminished Democracy: From membership to management in American civic life*, University of Oklahoma Press, Norman.

SLATER, W.J. (ed.) (1996): *Roman Theater and Society*, E. Togo Salmon Papers, University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan.

SMADJA, E. (1980): "Remarques sur le débuts du culte impérial en Afrique sous le règne d'Auguste". *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, *Centre de Recherches d'Histoire Ancienne*, 32, Paris.

SMADJA, E. (1985): "L'empereur et les dieux en Afrique romaine", *DHA* 11, pp. 541-555.

SMALL, A. (coord.) (1996): *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity. (Supplementary Series of JRA 17)*, Ann Arbor, Michigan.

SMITH, C.J. (2006): *The Roman Clan*, Cambridge University Press, Cambridge.

SMITH, J.Z. (1982): *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago University Press, Chicago/London.

SMITH, J.Z. (1990): *Drudgery Divine*, The University of Chicago Press, Chicago.

SMITH, J.Z. (2004): "Relating Religion: Essays in the Study of Religion", (*University of Chicago Press n° 11*), Chicago, pp. 197-214.

SMITH, R.R.R. (2000): "Nero and the Sun-God: Divine Accessories and Political Symbols in Roman Imperial Images", *JRA* 13, pp.532-542.

SMITH, R.R.R. (2013): *The Marble Reliefs from the Julio-Claudian Sebasteion. Aphrodisias*, 6, Verlag Philipp von Zabern, Mainz.

SORDI, M. (1986): *The Christians and the Roman Empire*, Croom Helm, London.

SOUTHERN, P. (1998): *Augustus*, Routledge, London/New York.

SPAWFORTH, A.J.S. (1994): "Symbol of Unity? The Persian-Wars Tradition in the Roman Empire", en Hornblower, S. (ed.) (1994): *Greek Historiography*, Oxford University Press, Oxford, pp. 233-247.

SPEIDEL, M.P. (1978): "The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army", (*EPRO LXIII*), Leiden, pp. 38-45.

SPICER, A.; HAMILTON, S. (eds.) (2005): *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate Publishing, Aldershot/Hampshire.

SPICKERMANN, W.; CANCIK, H.; RÜPKE, J. (eds.) (2001): *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Mohr Siebeck, Tübingen.

SPINOZZOLA, S.V. (1953): *Pompeii alla luce degli scavi nuovi di via dell'Abbondanza (anni 1910-1923) vols. I-II*, La libreria dello Stato, Roma.

STACKHOUSE, M.L. (1987): "Politics and Religion", en Eliade, M. (ed.) (1987): *Encyclopedia of Religion* vol. 11. MacMillan, New York. pp. 408-423.

STAMBAUGH, J. (1988): *The ancient Roman city*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

STE. CROIX DE, G.E.M. (1964): "Why were the Early Christians Persecute? A Rejoinder", *P&P* 27, pp. 28-33.

STECK, T.D. (2008): "A Roman cult in the Italian countryside? The *Compitalia* and the shrines of the *Lares Compitales*", *BABESCH* 83, pp. 111-132.

STEINBERG, CH. S. (1958): *The Mass Communicators*, Harper & Brothers, New York.

STEK, T.D.; PELGROM, J. (2005): "Samnite sanctuaries surveyed. Preliminary report of the sacred landscape Project 2004", *BABesch* 80, pp.65-71.

STEMMER, K. (1992): *Casa dell'Ara Massima*, (VI, 16, 15-17), Hirmer, München.

STEPPER, R. (2003): *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, F. Steiner, Wiesbaden.

STEUERNAGEL, D. (2001): "Kult und Community. *Sacella* in den *Insulae* von Ostia", *RM* 108. pp. 41-56.

STEUERNAGEL, D. (2004): *Kult und Alltag in Römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in Archäologischer Perspektive*, Steiner Verlag, Stuttgart.

STORCHI MARINO, A.; MEROLA G. D. (ed.) (2009): *Interventi imperiali in campo economico e sociale: da Augusto al Tardoantico*. (*Pragmateiai* 18), Edipuglia, Bari.

STOWERS, S.K. (1995): "Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not", en White, L.M.; Yarbrough, O.L. (eds.): *The Social World of the First Christians*, Fortress Press, Minneapolis, pp. 293-333.

STRATTON, K.B. (2007): *Naming the witch. Magic, ideology & stereotype in the ancient world*, Columbia University Press, New York.

STRAUB, J. (1964): *Von Herrscherideal in der Spätantike*, Kholhammer, Stuttgart.

STRONG, S. (1915): *Apotheosis and Afterlife. Three Lectures on Certain Phases of Art and Religion in the Roman Empire*, Constable &Co, London.

STUART, M. (1939): "How Were Imperial Portraits Distributed throughout the Roman Empire?", *AJA* 43, pp. 601-17.

STYLOW, A.U. (2006): "Le epigrafia y el culto imperial en Augusta Emerita: Nuevos epígrafes del conjunto provincial de culto imperial", en Mateos Cruz, P. (ed). *El "Foro Provincial" de Augusta Emerita: Un conjunto Monumental de Culto Imperial*. (Archivo español de Arqueología, Anejos de AEspa XLII), pp. 297-314.

SUESS, J. (2011): *Divine Justification: Flavian Imperial Cult*. Submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Master of Letters, Department of Ancient History, Oxford University, June 2011.

SWAIN, S. (1996): *Hellenism and Empire*, Clarendon Press, Oxford, Cambridge.

SYME, R. (1939): *The Roman Revolution*, The Clarendon Press, Oxford.

SYME, R. (1957): "The Greeks under Roman rule", *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 72, pp. 3-20.

SYME, R. (1986): *The Augustan Aristocracy*, Clarendon Press, Oxford.

- TAEGER, F. (1957): *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Bd. I. W. Kohlhammer, Stuttgart.
- TAKACS, S.A. (1995): *Isis and Serapis in the Roman World*, Brill, Leiden.
- TARPIN, M. (2002): *Vici et pagi dans l'Occident Romain*. CEFR 299, Roma.
- TATUM, W.J. (1993): "Ritual and Morality in Roman Religion", *Syllecta Classica* 4, pp. 13-20.
- TAYLOR, J. (2006): "Pontius Pilate and the imperial cult in Roman Iudaea", *New Testament Studies* 52, pp.555–582.
- TAYLOR, L.R. (1913): *The Cults of Ostia. Greek & Roman Gods-Imperial Cult-Oriental gods*, Ares Publishers, Inc., Chicago.
- TAYLOR, L.R. (1920): "The Worship of Augustus in Italy during his lifetime", *TAPA* 51, pp. 116-133.
- TAYLOR, L.R. (1937): "Tiberius' Ovation and the Ara Numinis Augusti". *AJPhil* 58. pp. 185-193.
- TAYLOR, L.R. (1979): *The Divinity of the Roman Emperor*. Garland, New York/London. (Reedición revisada del original 1931).
- TEJA, R. (coord.) (2001): *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*. (Fundación Sta. M<sup>a</sup> La Real. Centro de Estudios del Románico), Aguilar de Campoo, Palencia.
- THOMAS, E.B. (1964): *Römische Villen in Pannonien*. Akademiai Kiadó, Budapest.
- THOMAS, Y. (1992): *The Division of the Sexes in Roman Law*, en Schmitt PANTEL, P. (ed.) (1992): *A history of Women: Vol. I, From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 83-147.
- THOMPSON, J.B. (1990): *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Blackwell, Cambridge/Oxford.
- TONDRIAU, J. (1948): "Bibliographie du culte des souverains hellénistiques et romains". *Bull. Assoc. G. Budé* 1, 5, París. pp. 106-125.
- TONDRIAU, J. (1949): "Alexandre le Grand Assimilé a Diferentes Divinités", *RPh* 25, pp. 41-52.
- TORELLI, M. (1981): *Storia degli Etruschi*, Laterza, Roma/Bari.
- TORELLI, M. (1987): "Culto imperiale e spazi urbani in età flavia. Dai rilievi Hartwig all'arco di Tito", en A.A.V.V. (1987): *L'Urbs: espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*, Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985). (Publications de l'École française de Rome). pp. 563-582.

TORELLI, M. (1998): "Il culto imperiale a Pompei". en ADAMO MUSCETTOLA, S.; GRECO, G. (1998): *I Culti della Campania antica*, Pub. Scient. Del Centro di Studi della Magna Grecia, Univ. Studi di Napoli Federico II, 3ª serie, III, GB editore, Roma. pp. 245-270.

TORELLI, M. (2000): "Archeología, religione e società romana arcaica", en Carandini, A.; Cappelli, R. (eds.) (2000): *Roma: Romolo, Remo e la fondazione della città*, Electa, Milano, pp. 63-67.

TORELLI, M. (2005): "La Basilica di Ercolano. Una proposta di lettura", en Harris, W.V.; Lo Cascio, E. (eds.) (2005): *Noctes Campanae. Studi di storia antica ed archeologia dell'Italia preromana e romana in memoria di Martin W. Frederiksen*, Italia Tellus 1, Napoli, pp. 105-140.

TORTORELLA, S. (2011): "Divi e dive del passato: l'apoteosi imperiale", en LA ROCCA, E.; PARISI PRESICCE, C. (coords.) (2011): *Roma Ritratti. Le tante facce del potere, catalogo mostra, Musei Capitolini 10 Marzo-23 Ottobre 2011, Roma*, pp. 303-313.

TOUTAIN, J. (1905-1911): *Les cultes païens dans l'empire romain. Tome 1 Les provinces latines, tome 2 Les cultes orientaux, tome 3 Les cultes indigènes nationaux et locaux*, Leroux, Paris.

TOYNBEE, J.M.C. (1957): *The Flavian Reliefs from the Palazzo della Cancelleria in Rome*, Oxford University Press, Oxford.

TOYNBEE, J.M.C. (1971): *Death and Burial in the Roman World*, Thames and Hudson, Ithaca.

TRILLMICH, W. (1989-1990): "Un sacrarium del culto imperial en el teatro de Mérida", *Anas* 2/3, pp.87-102.

TURCAN, R. (1988): *Religion romaine. Iconography of Religions* 1.1. Brill, Leiden.

TURCAN, R. (1996): *The Cults of the Roman Empire*, Blackwell, Cambridge.

TURCAN, R. (1998): "Culte imperial et tradition romaine", *Historia Antiqua* 4, pp. 99-106.

TURNER, B.S. (1981): *For Weber: essays on the sociology of fate*, Routledge & Kegan Paul, London.

TURNER, B.S. (1983): *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, Sage Publications, London.

TURNER, B.S. (1992): *Max Weber: from history to modernity*, Routledge, London/New York.



TYBOUT, R.A. (1996): "Domestic shrines and 'popular painting': style and social context", *JRA* 9, pp.358-374.

ULANSEY D. (1989): *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford University Press, Oxford.

URÍAS MARTÍNEZ, R.; PRESEDO VELO, F.J.; GUINEA DÍAZ, P.; CORTÉS COPETE, J.M. (coords.) (1997): *Xaipé. Homenaje al profesor F. Gascó*. Sevilla.

VACCAI, G. (1986): *La feste di Roma antica*, Ed. Mediterranee, Roma. (Reedición del original 1927).

VAN ANDRINGA, W. (2000): "Autels de Carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompéi", *RStPomp* 11, pp. 47-86.

VAN ANDRINGA, W. (2006): "Sacrifices et marché de la viande à Pompéi in Contributi di Archeologia Vesuviana II", *Studi della Soprintendenza di Pompei* 18, Rome. pp. 185-201.

VAN ANDRINGA, W. (2009): *Quotidiens des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, BEFAR 337, Rome.

VAN ANDRINGA, W. (2015): "M. Tullius...aedem Fortunae August(ae) solo et peq(unia) sua. Private foundation and Public Cult in a Roman Colony", en Ando,C.; J. Rüpke, J. (eds.) (2015): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law*, De Gruyter, Berlin/Munich/Boston, pp. 99-114.

VAN HAEPEREN, F. (2002): *Le Collège pontifical (3ème s. a.C.-4ème s. p.C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Études de Philologie, D'Archéologie et D'Histoire anciennes 39, Institut historique belge de Rome, Bruxelles/Rome.

VANGGAARD, J.H. (1988): *The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion*. Museum Tusculanum Press,Copenhagen.

VAQUERIZO, D.; NOGUERA, J.M. (1997): *La Villa de El Ruedo. Decoración escultórica e interpretación*, KR editorial, Murcia.

VÁRHELYI, ZS. (2010): *The Religion of Senators in the Roman Empire: Power and the Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

VAUCHEZ, A. (dir.) (2000): *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. (Ecole Française de Rome 273), Rome.

VAZQUEZ HOYS, A.M<sup>a</sup>. (1994): "La Magia de la Palabra (Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la Antigüedad III)", *Espacio, Tiempo y Forma* 7, pp. 327-362.

VELÁZQUEZ, I. (2001): "Magia y conjuros en el mundo romano: las 'defixiones'", en Teja, R. (coord.) (2001): *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, (Fundación Sta. Mª La Real. Centro de Estudios del Románico), Aguilar de Campoo, Palencia, pp. 143-162.

VENTURA, A. (1999): "El teatro en el contexto urbano de la Colonia Patricia (Córdoba): ambiente epigráfico, evergetas y culto imperial", *AEArq* 72. pp. 57-72.

VERMASEREN M.J. (1977): *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, *EPRO* 50, Brill, Leiden.

VERSNEL, H.S. (ed.) (1981): *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, *Studies in Greek and Roman Religion* 2, Brill, Leiden.

VERSNEL, H.S. (1990): *Inconsistencies in Greek and Roman religion. I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, *Studies in Greek and Roman Religion* 6.1, Brill, Leiden/New York/København.

VERSNEL, H.S. (2000): "Thrice One: Three Greek Experiments in Oneness", en Porter, B.N. (2000): *One God or Many? Concepts of Divinity in The Ancient World*, *Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute* I, Bethesda, pp.79-163.

VERSNEL, H.S. (2011): *Coping with the Gods: wayward Reading in Greek Theology*, *Studies in Greek and Roman Religion* 173, Brill, Leiden.

VEYNE, P. (2009): *El imperio grecorromano*, Akal, Madrid. (Trad. esp.).

VIGOURT, A. (2001): *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, De Boccard, Paris.

VILLAYERDE VEGA, N. (2001): *Tingitana en la antigüedad tardía, siglos III-VII: autoctonía y romanidad en Mavretania Tingitana*, Real Academia de la Historia, Madrid.

VISCONTI, C.L. (1885): "Del Larario e del Mitreo scoperti nell'Esquilino presso la Chiesa di S. Martino ai Monti", *BCom* 13, pp. 27-38.

VON GEHRIG, U. (ed.) (1984): *Toreutik un figürliche Bronzen römischen Zeit. Akten 6. Tagung über antike Bronzen, 13-17 Mai 1980 in Berlin*. Madame G.M. Faider-Feytmans zum Gedächtnis, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Antikenmuseum, Berlín.

VON PREMIERSTEIN, A. (1937): "Vom Werden und Wesen des Prinzipats", (*ABAW* 15), München, pp.166-175.

VON WILANOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1921): *Geschichte der Philologie*, ed. A.A. Gercke & E. Norden, Leipzig.

VON ZIETHEN, G. (1994): "Heilung und römischer Kaiserkult", *SudArch*, 78, pp. 171-91

- WACHER, J. (ed.) (1987): *The Roman World*, Routledge, London/New York.
- WALKER, S. (1985): *Memorials to the Roman Dead*, (British Museum Publications), London.
- WALLACE-HADRILL, A. (1988): "The social structure of the roman House", *PBSR* 56, pp. 43-97.
- WALLACE-HADRILL, A. (1993): *Augustan Rome*, Classical World Series, Duckworth, London.
- WALLACE-HADRILL, A. (1994): *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton University Press, Princeton.
- WALLACE-HADRILL, A. (1996): "Engendering the Roman House", en Kleiner, D.E.E.; Matheson, S. (eds.) (1996): *I Claudia: Women in Ancient Rome*, University of Texas Press, Austin, pp.104-115.
- WALLACE-HADRILL, A. (1998): "Vivere alla greca per essere romani", en Einaudi, G. (ed.): *I Greci. Storia Cultura arte società. 2 Una Storia Greca. III Trasformazioni*, Torino, pp. 939-964.
- WALLACE-HADRILL, A. (2003): "Domus and Insulae in Rome: Families and Housefuls", en Balch, D.L.; Osiek, C. (eds.) (2003): *Early Christian Families in Context*. Eerdmans, Grand Rapids, pp. 3-18.
- WALLACE-HADRILL, A. (2004): "Imaginary Feasts: Pictures of Success on the Bay of Naples, in Ostia, Cicero, Gamala, Feast & the Economy", *Papers in Memory of John H. D'Arms*, Portsmouth RI, pp. 109-126.
- WARDMAN, A. (1982): *Religion and Statecraft among the Romans*, ed. Granada, London.
- WARRIOR, V.M. (2006): *Roman Religion*, Cambridge University Press, Cambridge/New York
- WATKINS, C. (1995): *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, Oxford.
- WEAVER, P.R.C. (1972): *Familia Caesaris, A social study of the emperor's freedmen and slaves*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WEBER, G; ZIMMERMANN, M. (eds.) (2003): *Propaganda- Selbstdarstellung- Repräsentation im römischen Kaiserreich des I. Jhs n. Chr*, Historia Einzelschriften 164, Stuttgart.
- WEBER, M. (1993): *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid. (Trad. esp.).

- WEBER, M. (1997): *Sociología de la Religión*, ed. Istmo, Madrid. (Trad. esp.).
- WEINSTOCK, S. (1971): *Divus Julius*, Clarendon Press, Oxford.
- WHITE, H. (1992): *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, México. (Trad. esp.)
- WHITE, L.M. (2011): “Capitalizing on the Imperial Cult: Some Jewish Perspectives”, en Brodd, J.; L. Reed J.L. (eds.) (2011): *Rome and Religion: a Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult. Writings from the Greco-Roman world supplement series, 5*, Society of Biblical Literature, Atlanta. pp. 173-214.
- WHITE, L.M.; YARBROUGH, O.L. (eds.) (1995): *The Social World of the First Christians*, Fortress Press, Minneapolis.
- WHITE, P. (1993): *Promised Verse: Poets in the Society of Augustan Rome*, Harvard University Press, Cambridge.
- WICKHAM, C. (2008): *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, Crítica, Barcelona.
- WILHELM, R.M.; JONES, H. (eds.) (1992): *The Two Worlds of the Poet. New Perspectives on Vergil. Mélanges in Honor of Alexander G. McKay*, Wayne State University Press, Detroit.
- WILPERT, J. (1903): “Die Malereien der katakomben Roms”, Druckerei der Unione Cooperativa Editrice, Roma/Freiburg, Br.
- WINKLER, L. (1995): *Salus. Vom Staatskult zur politischen Idee. Eine archäologische Untersuchung*, Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg.
- WINTER, B.W. (2003): *Roman Wives, Roman Widows: The appearance of the News Women an the Pauline Communities*, Eerdmans, Grand Rapids.
- WISEMAN, T.P. (1982): “*Pete nobiles amicos*: Poets and Patrons in Late Republican Rome”, en Gold. B.K. (ed.) (1982): *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*, University of Texas Press, Austin, pp. 28-31.
- WISEMAN, T.P. (2009): “The House of Augustus and the Lupercal”, *JRA* 22.2, pp.527-545.
- WISSOWA, G. (1887): “Die Überlieferung über die römischen Penaten”, *Hermes* 22, pp. 29-57.
- WISSOWA G. (1912): *Religion und Kultus der Römer. Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft in systematischer Darstellung* 5.4, Beck, München. (Reedición del original: 1902).
- WITHINGTON, P. (2007): “Public discourse, corporate citizenship, and state formation in early modern England”, *American Historical Review* 112, pp. 1016-1038.

WOOD, A.W. (1987): "Materialismo histórico y explicación funcional", *Zona Abierta* 43-44, pp. 1-23. (Trad. esp.)

WOOLF, G. (1994): "Becoming Roman, Staying Greek", *PCPhS* 40, pp. 116-143.

WOOLF, G. (1997): *Polis-religion and its Alternatives in the Roman Provinces*. En CANCIK, H.; RÜPKE, J. (eds.) (1997): *Römische Reichsreligion un Provinzialreligion*. Mohr Siebeck, Tübingen. pp. 7-84.

WRIGHT KNUST, J.; VARHELYI, Z. (2011): *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford University Press, Oxford.

WUTHNOW, R. (1998) (ed.): *The Encyclopedia of Politics and Religion*, Congressional Quarterly Press, London.

XELLA, P. (ed.) (1976): *Magia: Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi. Scritti di Raffaella Garosi et alii*, Bulzoni, Roma.

ZACCARIA RUGGIU, A. (1995): *Spazio private e spazio pubblico nella città romana*, École Française de Rome, Roma.

ZANKER, P. (1968): *Forum Augustum. Das Bildprogramm*, Wasmuth, (Monumenta artis antiquae 2), Tübingen.

ZANKER, P. (1979): "Die Villa als Vorbild des späten pompeijanischen Wohngeschmacks", *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 94. pp. 460-523.

ZANKER, P. (1992): *Augusto y el Poder de las imágenes*. Madrid, Alianza. (Trad. esp.).

ZELLER, D. (ed.) (1988): *Menschwerdung Gottes Vergöttlichung von Menschen*. Novum testamentum et orbis antiquus 7, Universitätsverlag Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg/Göttingen.

ZEVI, F. (1990): "Die`volkstümliche Kunst'", en Cerulli Irelli, G.; Aoyagi, M.; De Caro, S.; Pappalardo, U. (eds.) (1990): *Pompejanische Wandmalerei*, Beiser, Stuttgart/Zürich, pp. 273-280.

ZUIDERHOEK, A. (2009): *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge.